عماد الحسن آزاد فاروقی

دُنیا کے بڑے مذہب

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی

دُنیا کے بڑے مذہب

عماد الحسن آزاد فاروقی

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
دہلی

صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ اُردو بازار۔ دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنس بلڈنگ۔ بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ یونیورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ 202001

پہلی بار: دسمبر ۸۶ء　　　تعداد 750　　　قیمت: =/85

لبرٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دلی ۲ میں طبع ہوئی۔

فہرست

ٹمپل یونی ورسٹی (فلاڈلفیا) کے شعبۂ مذہب

کے نام

جہاں سب سے پہلے مجھے دوسرے مذاہب سے

متعارف ہونے کا موقع ملا۔

پیش گفتار

دورِ جدید کی نمایاں خصوصیات میں سے مختلف تہذیبی روایتوں اور انسانی جماعتوں کا روز افزوں باہمی اختلاط بھی ہے۔ نقل و حمل اور ابلاغ و ترسیل کے ترقی پذیر ذرائع نے اُن انسانی آبادیوں اور گروہوں کو بھی باہم منسلک کر دیا ہے جو روایتی اعتبار سے الگ تھلگ چلے آرہے تھے۔ اس طور دُنیا کے سمٹ جانے سے انسانی جماعتوں کے ایک دوسرے پر انحصار اور تمام انسانوں کے ایک برادری ہونے کے تصوّر کو بہت تقویت ملی ہے۔ اس تصوّر اور اس کے ساتھ ساتھ دوسرے تمدّنی، تہذیبی، سیاسی اور معاشی عوامل کی بنا پر جو دورِ جدید میں نشوونما پاتے رہے، رفتہ رفتہ ایک ایسا عالمی شعور وجود میں آتا جا رہا ہے جو انسانی معاملات و موضوعات کو تمام نوعِ انسانی کے تناظر میں دیکھنا چاہتا ہے۔ اس فکر کے حامل دانشوران کا یہ خیال ہے کہ تاریخِ انسانی کے مختلف اجزا، مختلف تہذیبیں اور مختلف مذاہب، اِن میں سے کسی نے دوسروں سے بالکل محفوظ اور غیر متعلق رہتے ہوئے ترقی نہیں کی ہے، بلکہ اِن میں سے ہر ایک دوسروں سے محسوس یا غیر محسوس طریقے سے متعلق رہا ہے۔ اِن میں سے کسی ایک کو پورے طور پر سمجھنے کے لیے دوسروں کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس طرح کے مطالعہ کے دوران ایک دوسرے کے تقابل میں مختلف تمدّنی و تہذیبی روایات کی انفرادی خصوصیات بھی زیادہ نمایاں طور پر سامنے آجاتی ہیں۔ پھر بنیادی انسانی موضوعات اور مشترک مسائل کو سمجھنے کے سلسلے میں یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ کسی بھی نوع کے مختلف اجزا کا باہم مطالعہ

اُس نوع کی حقیقت کو سمجھنے میں بدرجہا زیادہ معاون ہوسکتا ہے بہ نسبت اِس کے کہ ہم اپنی نظر کسی ایک ہی جُز کے مطالعہ تک محدود رکھیں اور صرف اُسی کی مدد سے اُس نوع کی حقیقت تک پہنچنا چاہیں۔

اب اِس فکر سے اتفاق کرتے ہوئے مختلف انسانی جماعتوں، تہذیبوں اور نسلِ انسانی کے مشترک مسئلوں کو عالمی پس منظر میں سمجھنے کے لیے یا عہدِ حاضر کی روز بہ روز زیادہ نمایاں ہونی ہوئی خصوصیت یعنی مختلف قوموں اور روایتوں سے متعلق افراد اور جماعتوں کے باہمی اختلاط کے سبب اپنے سے علاوہ دوسروں سے متعلق تہذیبی و تمدّنی روایات کا مطالعہ ایک اہم ضرورت بن گیا ہے۔ اُردو زبان میں خصوصیت سے ایسی کتابوں کی بڑی کمی محسوس ہوتی ہے جو جدید معیارِ تحقیق کے مطابق ہمدردانہ لیکن غیر جانبدارانہ اور معروضی انداز پر لکھی گئی ہوں اور دوسری تہذیبوں کے بارے میں معلومات فراہم کرتی ہوں۔ تہذیبی زندگی کا ایک اہم حصّہ مذہبی عقائد ہوتے ہیں یا یوں کہیے کہ ہر تہذیب و تمدّن کی بنیاد کسی مذہبی روایت پر ہوتی ہے۔ ایسی کتابیں جو مندرجہ بالا معیار پر دوسرے مذاہب سے متعارف کرا سکیں اور بھی کم ہیں۔ پیشِ نظر تصنیف اِس کمی کو دور کرنے کی ایک کوشش ہے۔

لیکن اس سے پہلے کہ ہم آئندہ ابواب میں دنیا کی چند اہم مذہبی روایات کا مطالعہ کریں یہاں ہم مذاہب کے غیر جانبدارانہ مطالعہ اور عالمی شعور کے پس منظر میں یہ سوال ضرور اٹھانا چاہیں گے کہ آخر خود نفسِ مذہب ہے کیا چیز؟ زندگی کے مختلف پہلوؤں میں مذہب کے عنوان سے جو حقیقت عبارت ہے اُس سے ہماری کیا مُراد ہے؟ اُس کی کون سی خصوصیتیں ایسی ہیں جو کہ اُسے زندگی کے دوسرے پہلوؤں سے ممتاز و نمایاں کرتی ہیں اور جو مذہب کی تمام مخصوص شکلوں یعنی مختلف مذہبی روایات میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں۔

آثارِ قدیمہ، علم الانسان اور جغرافیائی تحقیقات نے یہ واضح کر دیا ہے کہ اب تک انسانوں کی کوئی مستقل جماعتی، قومی یا تہذیبی زندگی ایسی نہیں رہی ہے جو مذہب کی کسی نہ کسی شکل سے یکسر عاری رہی ہو۔ یہ چیز اِس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ مذہب کا تعلق ضرور بالضرور انسان کی کسی بہت بنیادی ضرورت سے ہے جس

کے بغیر اُس کی دنیوی زندگی اگر خطرے میں نہیں پڑے گی تو کم سے کم سنگین بُحران کا شکار ضرور ہو جائے گی۔ مذہب کی یہی مرکزیت اور انسانی زندگی سے اُس کا یہی گہرا تعلّق شاید اِس چیز کا سبب ہے کہ اِس کا اظہار مختلف عقیدوں، مخصوص اعمال، رسومات، فنونِ لطیفہ کے مظاہر، مخصوص پابندیوں، مخصوص قوانین، اخلاقی ضابطوں، مخصوص رویّوں، حرکات و سکنات اور بے شمار دیگر صورتوں میں ہوتا ہے۔ مذہبی احساس کے اظہار کی اِن کثیر اور متنوع شکلوں کو دیکھتے ہوئے مذہب کی کوئی ایسی تشریح جو بیک وقت مذہبی زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ اور اُن کے ساتھ انصاف کر سکے، بہت مشکل معلوم ہوتی ہے۔

البتّہ انسانی سطح پر مطالعہ کرنے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بنیادی اعتبار سے مذہب کی حقیقت دو[2] خانوں میں تقسیم محسوس ہوتی ہے۔ اگرچہ مذہب کے اِن دونوں پہلوؤں کے درمیان ایک اندرونی ربط پایا جاتا ہے لیکن اپنی خاص کیفیت اور زندگی کے دو الگ میدانوں سے متعلق ہونے کے لحاظ سے دونوں کا فرق بھی بہت واضح ہے۔ مذہب کا ایک خانہ یا اُس کا ایک پہلو فرد کی باطنی زندگی سے تعلق رکھتا ہے جہاں وہ مذہب کی حقیقت سے بطور ایک احساس اور باطنی واردات کے دوچار ہوتا ہے، یہی وہ دنیا ہے جہاں مذہب اپنی اصل حقیقت میں بے نقاب ہوتا ہے اور انسان کا اُس سے براہِ راست تعلق قائم ہوتا ہے۔ اِسی لیے یہی وہ سطح ہے جہاں باطنی تجربہ میں آکر مذہب انسان کی مذہبی تشنگی کو دور کرنے کا سبب بنتا ہے۔

مذہب کی دوسری صورت یا اُس کا دوسرا پہلو فرد کی جماعتی زندگی سے متعلق ہے۔ یہاں مذہب ایک ایسی مخصوص روایت کی شکل میں سامنے آتا ہے جو ایک طرف تو افراد کی مذہبی اجتماعیت کے لیے بنیاد فراہم کرتی ہے اور دوسری طرف اپنے تعلق سے فرد کے لیے مذہب کے عملی اور اجتماعی اظہار کو بھی ممکن بناتی ہے۔ مذہب کی اِن اجتماعی شکلوں اور ایک روایت کی صورت میں دنیا کی مختلف مذہبی روایتوں میں بآسانی فرق کیا جا سکتا ہے، بلکہ بعض تو اِن میں ایک دوسرے کی بالکل ضِد معلوم ہوتی ہیں، گو یہ عین ممکن ہے کہ اِن کے عقیدے، رسمیں اور مذہبی ادارے اپنے اپنے نظامِ مذہب کے اعتبار سے مذہبی زندگی کی تشفّی کے لیے کفایت کرتے ہوں۔ دوسری طرف مذہب بحیثیت ایک باطنی تجربہ کے مخصوص روایتوں کے ظاہری اختلاف سے آزاد ہے۔

چنانچہ اپنی اِس صورت میں مذہب تمام مذہبی روایتوں میں قدرِ مشترک اور اُن کے صفتِ مذہب سے متصف کیے جانے کا جواز ہے۔

بحیثیت باطنی تجربہ کے مذہب تمام مخصوص مذہبی روایتوں کا نقطۂ آغاز اور اُن کی بنیاد بھی ہے۔ مذاہب کی بنیاد، خواہ وہ کسی ایک تاریخی شخصیت کو اپنا نقطۂ آغاز مانتے ہوں یا محض کسی قوم کے اجتماعی ارتقا کا ایک جزو ہوں، کسی ایک یا مختلف شخصیتوں کے روحانی تجربہ پر ہے اور اسی سے وہ اپنا استناد حاصل کرتے ہیں۔ یہ روحانی تجربہ کسی روایت میں گیان، کسی میں کیوَلیہ، کسی میں موکش، کسی میں نام کا حصول، کسی میں براہِ راست مشاہدہ، کسی میں الہام اور کسی میں نزولِ وحی سے تعبیر ہوا ہے۔ روایت کی تشکیل درحقیقت اُس وقت شروع ہوئی جب اِن روحانی تجربات کو دوسروں کے لیے قابلِ فہم بنانے کی ضرورت سمجھی گئی۔ اِس طرح اِن باطنی وارداتوں نے عقیدوں، علامتوں اعمال اور رسومات کی ایک ظاہری اور قابلِ محسوس شکل اختیار کرلی اور اپنی اِس شکل میں وہ دوسرے انسانوں اور آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے اُس روحانی تجربہ کی ابلاغ و ترسیل کا وسیلہ بھی بن گئے۔ کسی بھی مذہبی روایت میں اُس کے مخصوص عقائد اور اعمال درحقیقت وہ تار ہیں۔ جن کے ذریعہ اِس روایت سے متعلق افراد اپنی روایت کے بانی یا بانیان کے روحانی تجربہ سے منسلک ہوتے ہیں اور بقدر اپنے روحانی ارتقا کے، اُس میں شریک ہو سکتے ہیں۔

مذہب کا وہ باطنی تجربہ جو اپنی انتہائی عظیم اور طاقتور شکل میں بانیانِ مذاہب کی روحانی واردات میں ملتا ہے اور مخصوص مذہبی روایتوں میں بطور مغز، روح یا اُن کی بنیاد کے موجود ہے، عام انسانوں کی مذہبی زندگی کے لیے بھی اَساسی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ مذہبی تصورات اور اعمال جو مذہبی احساس اور باطنی تجربہ سے بالکل معرّا ہو چکے ہوں محض ذہنی معتقدات اور میکانیکی اعمال کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں۔ ایسی صورت میں فرد کی باطنی زندگی سے ظاہری اعمال و رسومات کا تعلّق منقطع ہو جانے کی بنا پر یا دوسرے الفاظ میں ظاہری اعمال و رسومات کے فرد کے اندر کسی مذہبی احساس کی بیداری میں ناکام رہنے کی بنا پر، روایتی اعمال وعقائد کی حیثیت فرد کے اوپر ایک بیرونی جبر کی سی ہو جاتی ہے۔ اِس صورتِ حال میں شدّت کا پیدا ہو جانا ہی ہمارے خیال

میں مذہبی تاریخ میں اصلاحی تحریکوں یا فرقہ سازی کا ایک اہم سبب ہے۔

انسان کی مذہبی زندگی میں مذہبی تجربہ یا مذہب کے داخلی احساس کی مرکزی اور بنیادی حیثیت متعین ہو جانے کے بعد اب ہمارے لیے مذہب کی نوعیت میں تحقیق کرنا کسی قدر سہل ہو گیا ہے۔ مذہبی تجربہ یا مذہبی احساس کے تجزیہ اور اُس کے اجزائے ترکیبی کی تحقیق کے سلسلے میں ایک جرمن پادری اور دانشور رڈولف اوٹو (۱۸۶۹ء – ۱۹۳۷ء) نے ایک مختصر کتاب داس ہیلیگ (مقدس کا تصوّر) اِس صدی کے بالکل شروع میں تصنیف کی تھی۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ یہ صدی ختم ہونے کو آئی ہے لیکن ابھی تک یہ کتاب اِس موضوع پر نہایت معتبر سمجھی جاتی ہے۔ اوٹو نے مذہبی تجربہ کو بنیادی اعتبار سے ایک ایسی 'غیبی' حقیقت کا مکاشفہ (یا کمتر درجہ میں شعور) قرار دیا ہے جو انسان کے لیے ایک بالکل 'غیر' کی صورت میں سامنے آتی ہے۔ یہاں 'غیبی' سے مراد یہ ہے کہ اِس حقیقت کا نہ صرف یہ کہ ہماری دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک ایسے 'اسرار' سے تعلق رکھتی ہے جس کا احساس تو ہم کر سکتے ہیں لیکن جس کی تہہ تک پہنچنا ہمارے امکان سے باہر ہے۔ اوٹو کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ پُراسرار اور دنیا سے بالکل مُنزّہ حقیقت بیک وقت اپنی عظمت کے اعتبار سے انسان کے لیے رعب و ہیبت پیدا کرنے والی بھی ہے اور اپنے اندر انسانی سعادت کا سامان رکھنے کے باعث اُس کے لیے باعثِ کشش بھی ہے۔ اپنی اِن صفات کی وجہ سے اِس حقیقت کا شعور یا مکاشفہ انسان کے اندر ردِّ عمل کے طور سے انتہائی عاجزی، اپنی بے وقعتی اور غیبی حقیقت کے لیے عقیدت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ اپنے اِن بیانات کی تشریح اور سند کے لیے اوٹو نے یہودی اور عیسائی مقدس صحیفوں سے اقتباسات پیش کیے ہیں۔ لیکن یہی چیز اوٹو کی حدود کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ اوٹو کی تشریحات خدا پرستانہ مذاہب پر تو بخوبی صادق آتی ہیں، لیکن جب ایسے مذاہب مثلاً ابتدائی بدھ مت یا جین مت معرضِ بحث میں لائے جائیں، جن کا مذہبی نظام خدا کے تصوّر سے عاری ہے، تو اوٹو کا تجزیہ مسئلے کی پوری ترجمانی سے معذور نظر آتا ہے، مثلاً یہ کہ ابتدائی بدھ مت اور ہینایان فرقہ میں نروان اور جین مت میں کیولیہ کے تصوّر سے تنزیہی اور سرّی سطح پر تو اوٹو کی 'غیبی حقیقت' کی عکّاسی ہوتی ہے لیکن رعب و ہیبت،

انسان کے اندر اپنی بے وقعتی اور ماورائی حقیقت سے عقیدت کا احساس پیدا کرنے والی خصوصیات اِن میں مفقود معلوم ہوتی ہیں۔

بہر حال، ایک دوسرے رُخ سے اگر مذہبی تجربہ کو دیکھا جائے تو وہ انسان کے لیے اُس کی وجودی تنہائی کے مداوے کا تجربہ ہے۔ اِس دنیا میں وجودِ انسانی جس حالت میں اپنے آپ کو پاتا ہے وہ ناقص، خطرات کا شکار اور بنیادی اعتبار سے غیر اطمینان بخش ہے۔ اپنے وجود کی انتہائی گہرائیوں میں آدمی ایک ایسے مستقل اضطراب کا شکار ہے جو ایک طرف نتیجہ ہے وجودی اعتبار سے اُس کے تنہا اور دوسری چیزوں سے جدا ہونے کا، اور دوسری طرف حوادثِ زمانہ کے مقابلے میں اپنی بنیادی ضعیفی اور بے سہارگی کے احساس کا تنہائی اور بے بسی کا یہ احساس انسان کو عموماً اُسی وقت شدّت سے ہوتا ہے جب وہ زندگی میں کسی بحران میں مبتلا ہو جائے یا اُس کو کوئی ایسا دھکا لگے جو اُس کی زندگی کے نظام کو درہم برہم کر دے۔ پھر اِس دنیا میں بغیر اپنی مرضی کے موجود ہونے اور موت کی حقیقت کے سامنے یہ احساس خصوصی تیکھاپن اختیار کر لیتا ہے۔ انسان کی اس وجودی تنہائی اور لاچاری کی کیفیت میں مذہبی تجربہ روشنی کے ایک جھماکہ کی طرح یہ انکشاف کرتا ہے کہ انسان ہمیشہ سے اساسی طور پر ایک منزّہ، بے عیب اور مستقل حقیقت سے وابستہ رہا ہے۔ یہ شعور کہ کائنات کی اِن بے کراں وسعتوں میں انسان تنہا اور بے سہارا نہیں ہے بلکہ انتہائی بنیادی اور مرکزی اعتبار سے اُس کو ایک ایسی حقیقت کا "ساتھ" حاصل ہے جو کہ اُس کے تمام دکھوں کا مداوا اپنے پاس رکھتی ہے، انسان کے مذہبی تجربہ کی روح اور اُس کا مغز معلوم ہوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہی وہ تجربہ ہے جس کو مختلف مذہبی روایات میں الگ الگ صورتوں میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

مذہبی تجربہ میں انسان کو جس منزّہ اور غیبی حقیقت کا ادراک حاصل ہوتا ہے وہ اپنی اِسی خصوصیت کی بنا پر انسان کے لیے قطعی اور آخری سند کا درجہ بھی رکھتی ہے زمان و مکان کی پابندیوں میں گرفتار انسان اِسی دائرے میں محصور کسی چیز کو اپنا اعلاترین معیار بنا کر فارغ نہیں ہو سکتا تھا۔ ایک ایسی حقیقت کا انکشاف جو کہ لامحدود، نقائص سے بَری، اور انسان کی شخصیت کو پورے طور پر مغلوب کر لینے

والی ہے اُس کے لیے وہ آخری معیار بھی ہوتی ہے جس کے مطابق وہ تمام کائنات کو پرکھ سکتا ہے اور اُس کے واسطے سے کائنات اور اپنی زندگی کے معنی و مقصد متعیّن کر سکتا ہے۔ چنانچہ ڈنمارک کے ایک اسکالر ہوفڈنگ کے خیال میں جن کا حوالہ پروفیسر سید وحید الدین صاحب نے اپنی کتاب ریلیجن ایٹ دی کراس روڈز میں دیا ہے، مذہب تمام روایتوں میں اپنی انتہائی بنیادی صورت میں اعلا قدروں کی بقا پر یقین کا نام ہے، اور یہ قدریں مثلاً انصاف، محبّت، ہمدردی، ایثار وغیرہ جو زندگی کو گہرائی اور معنی عطا کرتی ہیں، دنیوی فائدہ یا نقصان، کامیابی یا ناکامیابی اور انسانوں کے ماننے یا نہ ماننے پر منحصر نہیں ہیں بلکہ اِن کا وجود اور جواز اُس ماورائی اور غیبی حقیقت کے احساس پر مبنی ہے جو انسان کے مذہبی تجربہ کی دریافت ہے۔ اِس بُنیاد پر مذہبی احساس انتہائی ناموافق حالات میں بھی جب کہ بظاہر ہر طرف اعلا قدروں کا خاتمہ نظر آتا ہو شکست تسلیم نہیں کر سکتا۔ ان قدروں کی ماورائی بنیاد پر یقین اُس کو سہارا دیتا ہے اور وہ مزید گہرائی میں جاکر اور زیادہ تحقیق کے ساتھ اِن قدروں کو زندگی میں تلاش کر لیتا ہے۔

مذہبی زندگی میں مذہب کے باطنی احساس اور مذہبی تجربہ کی مرکزی اور اَساسی حیثیت کے باوجود مذہب کا تاریخی، سماجی، اور تمدّنی اظہار اپنی اہمیت رکھتا ہے۔ اِس کے علاوہ علوم و فنون اور سیاسی و معاشی زندگی پر بھی مذہب کے اثرات نمایاں طور پر محسوس کیے گئے ہیں۔ اِس ضمن میں مذہبی احساس سے قدروں کے تعلق کی بحث خصوصی اہمیت رکھتی ہے۔ اِس نقطۂ نظر سے مذہبی احساس کی بنیاد پر ہی وہ مستقل قدریں قائم رہ سکتی ہیں جو انسان رشتوں کو باہمی اعتماد اور استقلال عطا کرتی ہیں۔ انسانی سماج میں انسانی رِشتوں پر اعتماد کی ضرورت ظاہر ہے۔ اِس کی غیر موجودگی میں سماجی زندگی کی سب سے بنیادی اکائی یعنی خاندان کا قائم رہنا بھی مشکل ہے۔ چنانچہ ماہرینِ عمرانیات کی نظر میں سماجی اعتبار سے مذہب کا سب سے اہم کردار یہی ہے کہ وہ سماج کو ایسی قدریں اور اِدارے دیتا ہے جو سماجی زندگی کے قیام، استحکام اور استمرار کے لیے ضروری ہیں۔

تمدّنی اعتبار سے بھی مذہب کی اَساسی حیثیت اُن قدروں کو متعیّن کرنے اور باقی رکھنے کی وجہ سے ہے جو تمدّنی ارتقا کو مخصوص رجحانات اور ایک سمت عطا کرتی ہیں۔

تمدّنی زندگی کا ایک اہم عنصر یعنی جمالیاتی ذوق اگرچہ بنیادی اعتبار سے مذہبی احساس سے الگ اور اپنی آزاد حیثیت کا حامل محسوس کیا جاسکتا ہے، مگر جمالیاتی احساس اور مذہبی احساس میں اتنا قرب اور ان کے باہم ملنے کے اتنے مقامات ہیں کہ جمالیاتی احساس مذہبی احساس کے اظہار کا بہترین ذریعہ بن جاتا ہے، چنانچہ فنونِ لطیفہ اور جمالیاتی احساس کے مختلف مظاہر ہمیشہ سے مذہبی احساس کی اِبلاغ و ترسیل کا ایک قوی ذریعہ رہے ہیں جب کہ دوسری طرف فنونِ لطیفہ کے اکثر شاہکار مذہبی جذبہ کے طُفیل ہی وجود میں آئے۔

مذہب اور تمدّن و تہذیب کی بحث میں یہ فرق بھی خاصی اہمیت رکھتا ہے کہ بعض تہذیبوں میں مذہب سماجی زندگی کے تمام پہلوؤں میں دخیل اور دورانِ خون کی طرح اُس کے رگ و ریشے میں پیوست ہوتا ہے جب کہ بعض دوسری تہذیبوں میں وہ سماجی اور تمدّنی ڈھانچے میں اپنا ایک منظم، واضح اور الگ وجود رکھتا ہے۔ سماجی زندگی کے بعض پہلوؤں میں اُس کا عمل دخل زیادہ ہوتا ہے جب کہ دوسرے پہلو اُس کے اثر سے آزاد ہوتے ہیں۔ اِس طرح مختلف مذہبی روایتیں مختلف سطحوں پر اپنے سماج کو متاثر کرتی ہیں۔ بعض صورتوں میں اگر مذہبی زندگی اور سماجی زندگی میں فرق نہیں کیا جاسکتا اور ایک دوسرے کے بالکل ہم معنی اور مترادف ہے، تو دوسری صورتوں میں مذہبی زندگی اور سماجی زندگی ایک دوسرے کی حریف بھی ہوسکتی ہیں جن میں باہم ایک کش مکش جیسی صورتِ حال قائم رہتی ہے اور دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کے لیے کوشاں رہتی ہیں۔ پہلی صورت کی مثال اپنی انتہائی شکل میں اُن تہذیبوں میں نظر آتی ہے جو حرف شناسی سے قبل کی سطح سے متعلق ہیں، اور دوسری صورت جدید سیکولر تہذیب میں اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ دیکھی جاسکتی ہے۔

سیاسی اور معاشی زندگی میں بھی مذہبی روایتوں کا اپنا الگ الگ کردار رہا ہے۔ لیکن یہ حقیقت کہ مذہبی تصوّر اور ادارے سیاسی اور معاشی زندگی کو براہِ راست یا بالواسطہ متاثر کرتے ہیں ایک پیش پا افتادہ بات ہے۔ مذہب اور سیاست کے باہمی تعلق کی ایک واضح مثال اگر اسلامی روایت میں تصوّرِ خلافت یا ماضی میں 'السّلطان ظلّ اللّٰہ فی الارض' کے تصوّر یا اُس سے بھی زیادہ شیعوں کے تصوّرِ امامت میں دیکھی جاسکتی ہے تو مذہبی عقیدہ

کے معاشی زندگی پر اثرات کی ایک مثال جینیوں کے اہنسا کو فرضِ عین ماننے کے نتیجہ میں من حیث القوم زراعت یا فوجی زندگی کو چھوڑ کر (جس میں کسی طور چھوٹی یا بڑی جان مارنے کا احتمال تھا) تجارت کو بطور پیشہ اختیار کرنے میں ملتی ہے۔ مشہور ماہر عمرانیات میکس ویبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰ء) نے اپنی کتاب دی پروٹسٹنٹ ایتھک اینڈ دی رائز آف کیپٹیلزم میں بڑی بصیرت سے ریفارمیشن (عیسائیت میں مذہبی اصلاح کی تحریک) میں جان کالون کے مسلک کی اشاعت اور مغربی یورپ اور امریکہ میں 'سرمایہ داری' کے ارتقا میں ایک براہِ راست ربط ثابت کیا ہے۔ بہرحال، مذہب کا سیاسی اور معاشی زندگی سے تعلق تحقیق کے ایسے میدان ہیں جن میں بمقابلہ نفسیات اور عمرانیات کے ابھی تک بہت کم کام ہوا ہے۔

مذہب کو یہاں جس نہج پر سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے اور جو کہ اس کتاب میں شامل مختلف مذہبی روایتوں کے مطالعہ میں بھی بنیادی رویّہ کو متعین کرتی ہے، اُس کی طرف شروع میں ہم نے 'غیر جانبدارانہ'، 'ہمدردانہ'، اور 'معروضی'، وغیرہ کہہ کر اشارہ کیا ہے۔ یہ خصوصیتیں مذہب کے (بہ نفسِ خود اور مختلف مذہبی روایتوں کی شکل میں) مطالعہ کے ایک باقاعدہ رجحان کے جزو ہیں جو کہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے خصوصیت سے اُبھر کر سامنے آیا ہے اور جسے عموماً مذہب کے 'مظہریاتی مطالعہ' یعنی فینومینولوجیکل اپیروچ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اِس کی مزید توضیح سے پیشتر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جدید دور میں مذہب کے مطالعہ کا ایک سرسری پس منظر پیش کر دیا جائے جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ کن مختلف اَدوار سے گزر کر آج مطالعۂ مذہب کا علم اِس منزل تک پہنچ سکا ہے جہاں یہ توقع کی جاتی ہے کہ مختلف مذہبی روایتوں اور خود نفسِ مذہب کے ساتھ زیادہ انصاف کیا جا سکے گا۔

جدید دور کے آغاز تک یورپ میں، جیسا کہ ترقی پذیر ملکوں میں موجودہ زمانے تک، مذہب کے مطالعہ میں 'دینیاتی رویّہ' ہی غالب ترین رجحان رہا تھا۔ 'دینیاتی رویّہ' سے ہماری مراد وہ نقطۂ نظر ہے جس میں مطالعہ کرنے والا پہلے سے تسلیم شدہ نظریوں کو اپنے لیے معیار سمجھتا ہے اور اُنھیں کے تحت غیروں کو دیکھتا ہے۔ اِس طرح کے مطالعہ میں انسان کا مقصد بنیادی طور پر چیزوں کے بارے میں صحیح اور غلط کا فیصلہ کرنا ہوتا ہے، چنانچہ وہ

چیزیں جو اُس کے پہلے سے تسلیم شدہ نظریوں کے مطابق ہوتی ہیں صحیح اور اُس کے علاوہ تمام چیزیں غلط ثابت کر دی جاتی ہیں۔ چونکہ اِس نقطۂ نظر کے ساتھ انسان جب اپنی روایت کے علاوہ دوسری مذہبی روایتوں کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ ہمیشہ اپنے مذہب کی برتری اور حقانیت ثابت کرنے اور دوسرے مذہب کے رَد اور ابطال کے درپے رہتا ہے، اِس لیے اِس نقطۂ نظر سے دوسرے مذہب کی وہ تصویر جو اُس کے اپنے ماننے والوں کے نزدیک ہوتی ہے، سامنے آنا بہت مشکل ہے۔ اِس نقطۂ نظر میں اُس وقت تک تو کوئی کمی یا دشواری نہیں محسوس کی جائے گی جب تک کہ مختلف مذہبی روایتیں اپنے اپنے ماحول تک محدود اور دوسروں کے وجود سے (کم سے کم ذہنی اعتبار سے) آنکھ بند رکھنا چاہیں گی، لیکن جب ایسی صورتِ حال پیدا ہو جائے جہاں دوسروں کے وجود کا انکشاف وہ غیر معمولی شدّت اور وزن اختیار کر جائے کہ اُس کو نظر انداز کرنا مشکل ہو اُس وقت اُن کے وجود کو تسلیم کرنے میں یہ نقطۂ نظر بڑی حد تک حارج ہو سکتا ہے۔

یہ صورتِ حال کلاسیکی اسلامی دَور میں بھی (محدود پیمانے پر ہی سہی) محسوس کی گئی تھی جب مسلمان عالم اور دانشور اِس حقیقت سے نپٹنے کے لیے ضروری خود اعتمادی اور وسعتِ نظر رکھتے تھے۔ نتیجہ میں ابنِ قتیبہ، ابنِ حزم اور البیرونی جیسے مطالعۂ مذاہب کے ماہرین پیدا ہوئے۔ لیکن جدید دور کے آغاز میں یورپ کی توسیع پسندی اور اُس کے ساتھ نئی نئی دنیاؤں کی دریافت کے نتیجے میں یہ صورتِ حال اور ضرورت ایک بڑے پیمانے پر سامنے آئی۔ اَب اِس کا دائرہ تقریباً کرّۂ ارض کے مختلف علاقوں میں بسنے والی قوموں کے مذہب اور تمدّن کو محیط تھا۔ نو آبادیاتی تسلّط کے لیے بھیجی گئی فوج کے سپاہیوں، تاجروں، سیّاحوں اور نئی نئی تحقیقات میں دلچسپی رکھنے والے دانشوروں کے ذریعہ رفتہ رفتہ جو معلومات مختلف تمدّنوں اور مذہبوں کے تنوّع اور اُن کی تفصیلوں کے بارے میں یورپ میں اکٹھا ہوئیں اُس نے یورپ کے دانشوروں کو عیسائیت کے علاوہ دوسرے مذاہب کے بارے میں سنجیدگی سے غور کرنے اور اِن کی حقیقت کی کوئی معقول توجیہہ کرنے پر مجبور کر دیا۔ اِس میں شک نہیں کہ اِن دانشوروں کے اِس رویّہ میں اِس چیز کا بھی دخل تھا کہ انیسویں صدی کے یورپ میں عقلیت پرستی کے سبب یورپی سماج پر عیسائی روایت کی گرفت بڑی حد تک ڈھیلی ہو گئی تھی۔ اِسی دوران انیسویں

صدی کے نصف آخر کی ابتدا میں حیاتیات سے متعلق وہ مشہور نظریہ سامنے آیا جس نے ماضی کے فکری ورثہ خصوصاً روایتی تصورِ حیات کی بنیادیں ہلا دیں، اور یہ نظریہ قدیم وجدید علمی روایت کے درمیان ایک حدِ فاصل بن گیا۔ ہماری مراد ڈارون کے نظریۂ نوعی ارتقا سے ہے جس نے اُنیسویں صدی کے یورپ کو تقریباً اُسی طرح متاثر کیا جیسے انسانوں کو الہامی مذاہب کرتے ہیں، اور جس کے اثر سے یورپ کے دانشور اور ماہرینِ علوم کسی حد تک پہلی جنگ عظیم کے بعد ہی آزاد ہو سکے۔

دوسرے علوم کی طرح مطالعۂ مذہب میں بھی تصورِ ارتقا کو مختلف ماخذوں سے حاصل کی گئی معلومات کو ایک سانچے میں ڈھالنے اور اُس کے ذریعہ اپنے موضوع سے متعلق ایک مربوط نظریہ کی ترکیب و تشکیل میں استعمال کیا گیا۔ چنانچہ اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں متعدد ماہرینِ علم الانسان، ماہرینِ عمرانیات اور علوم انسانی سے عمومی دلچسپی رکھنے والے دانشوروں نے ایسی کتابیں لکھیں جن میں مذہب کی حقیقت کو ایک ارتقائی خاکہ کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ مذہب کے بنیادی ماخذ اور اُس کے ارتقا کے مدارج کی تفصیل میں اگرچہ اِن مصنفین میں باہم اختلاف تھا مگر وہ سب کے سب اِس بات پر متفق نظر آتے تھے کہ مذہب کی ابتدا انسانی ضروریات کے تحت ہوئی ہے۔ اِن کا یہ خیال بھی تھا کہ اِس میں ابتدائی پست معیار سے ایک درجہ بدرجہ اعلا سے اعلا تر معیار کی طرف ارتقا ہوا ہے، اور اِس ارتقا کا نقطۂ عروج اُن کے نزدیک بیشتر روشن خیال پروٹسٹنٹزم، یا پھر سامی روایت کے موحّدانہ مذاہب کی شکل تھی۔ اِن میں صرف وِلہیلم اِشمٹ (۱۹۵۴ء-۱۸۶۸ء) اور اُس کا محدود حلقہ اکثریت کے برخلاف اعلا سے ادنیٰ کی طرف تدریجی زوال کا قائل تھا۔ آج یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ اِن مصنفین کے نظریے زیادہ تر اُن کے مفروضات اور دوسرے مذہبوں سے متعلق کمیاب اور محدود معلومات پر مبنی تھے۔

مذہب کی ابتدا اور اُس کے تدریجی ارتقا کی تحقیق میں مشغول دانشوروں کے علاوہ ماہرینِ علم الانسان و عمرانیات کا ایک دوسرا گروہ غیر ترقی یافتہ تمدنوں اور مختلف قوموں کی سماجی زندگی میں مذہب کے کردار کی تحقیق کے ذریعہ اُس کی نوعیت کو متعین کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ نظریۂ ارتقا کا زور کم ہو جانے کے بعد یہ حلقہ اپنے نظریات کا اثر قائم کرنے میں بخوبی کامیاب ہو گیا اور آج تک علم الانسان، عمرانیات اور اُن سے

متاثر علوم اِن کے اثرات سے صحیح معنوں میں آزاد نہیں ہوسکے ہیں۔ دانشوروں کا یہ سلسلہ جن کے اَجداد میں ایمائل ڈرخائیم (۱۹۱۷ – ۱۸۵۸ء) اور بر ونسلا مالی نوو سکی (۱۹۴۲ – ۱۸۸۴ء) جیسی بھاری بھرکم شخصیتیں شامل تھیں، دَرحقیقت بنیادی طور پر اپنے موضوع یعنی انسان کی اجتماعی اور تمدّنی زندگی سے وفاداری رکھتا تھا۔ مذہب کی تحقیق و تشریح یہ دانشور اِسی اجتماعی زندگی کے نقطۂ نظر سے کرتے تھے۔ چنانچہ اِن کی تشریحات میں انسان کی اجتماعی اور تمدّنی زندگی کے لیے مذہب کی ضرورت، اِس زندگی میں مذہب کا مخصوص کردار، اِس کے پیچھے اجتماعی نفسیات کی اپنی منطق اور سماجی و تمدّنی زندگی کے تعلق سے مذہب کی اپنی نوعیت، سامنے آجاتی تھی۔ لیکن ایک طرف تو تحقیق و تشریح کی یہ پوری عمارت اِسی مفروضہ پر قائم تھی اور یہی تأثر دیتی معلوم ہوتی تھی کہ مذہب انسان کی سماجی ضرورتوں کی دین اور سماجی زندگی کی پیداوار ہے، اِس طرح اُڑنے سے پیشتر ہی مرا رنگ زرد تھا' کے مِصداق مذہب کی مابعد الطبیعاتی بنیادوں کا معرضِ بحث میں آنے سے پہلے ہی فیصلہ ہوجاتا تھا۔ اِس کے علاوہ اس مکتبِ فکر میں جو مذہب کا ایک یک رُخا تصور پیش کرتا تھا مذہب کے دیگر پہلوؤں سے بڑی حد تک صَرفِ نظر کیا جاتا تھا۔ اِس طور پر محدود ہونے کے باوجود اِس میدان کے ماہرین کا یہ اصرار رہا ہے کہ یہی مذہب کی مکمّل اور شافی و کافی تشریح ہے اور یہی مذہب کی اصل حقیقت ہے۔

خالص نفسیاتی نقطۂ نظر اور انسان کے باطن پر اپنے اثرات کے لحاظ سے مذہب کا معروضی اور مشاہداتی مطالعہ بھی اُنیسویں صدی کے اواخر میں شروع ہوچکا تھا۔ اِس سلسلے کی ایک اہم تصنیف ولیم جیمس (۱۹۱۰ – ۱۸۴۲ء) کی ورائٹیز آف ریلیجس ایکسپیرینس بیسویں صدی کے شروع میں سامنے آئی جو مختلف لوگوں کے مذہبی احساسات کے واقعاتی تجزیے اور اپنے سلیس طرزِ تحریر کی وجہ سے بہت مقبول ہوئی۔ دوسری طرف مشہور ماہرِ نفسیات سگمنڈ فرائڈ (۱۹۳۹ – ۱۸۵۶ء) کا مکتبِ فکر تھا جو مذہبی تصورات اور رسومات کی تشریح مخصوص نفسیاتی الجھنوں کے پس منظر میں کرتا تھا۔ ماہرینِ عمرانیات و علومِ انسانی کی طرح یہاں بھی مذہب کا ماخذ انسان کی حالات سے نبرد آزما ہونے کی صلاحیتوں میں، دیکھا گیا جو کہ اِس مخصوص صورت میں نفسیاتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے مذہب کی تخلیق سے متعلق تھیں۔ اِس طرح یہاں بھی مذہب کے صرف ایک پہلو

یعنی انسان کی نفسیاتی زندگی میں مذہب کی افادیت کو مذہب کی مکمّل تشریح اور اس کی تمام تر حقیقت کا آئینہ دار تسلیم کر لیا گیا۔ فرائڈ کے شاگردوں میں سی۔ جی۔ ژُنگ (۱۹۶۱ – ۱۸۷۵ء) نے اپنے استاد سے نمایاں اختلاف کیا اور نفسیات کی دنیا میں ایک غیر معمولی انکشاف کرتے ہوئے نوعِ انسانی کے ایک 'اجتماعی شعور' کی دریافت کی جس کے اندر انسانوں کے بنیادی مذہبی تجربہ کی جھلکیاں دیکھی جا سکتی ہیں۔ اِس کے علاوہ عمومی طور پر بھی ژُنگ کا رویّہ مذہب کی طرف ہمدردانہ ہے اور وہ مذہب کو اُس کی اپنی بنیادوں پر سمجھنے کے حق میں معلوم ہوتا ہے۔

جہاں تک مذہب اور مذہبی روایتوں کو اُن کی اپنی بنیادوں پر سمجھنے کا سوال ہے مطالعۂ مذہب کے مذکورہ بالا رویّوں یا دیگر مَناہج میں سے جو اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں رائج تھے، مثلاً مذہب کا لسانیاتی، ادبی، تاریخی یا فلسفیانہ اسلوبِ مطالعہ وغیرہ، کوئی ایک بھی مذہب کے ساتھ انصاف کرنے اور مذہب کی تشریح خود مذہبی بنیادوں پر کرنے میں اُس نہج کا مقابلہ نہیں کر سکتا جس کی طرف ہم نے مذہب کے 'مظہریاتی مطالعہ' کے نام سے اشارہ کیا ہے۔ یہ اُسلوب جس کا باوا آدم ایک جرمن فلسفی ایڈمنڈ ہسرل (۱۹۳۸ – ۱۸۵۹ء) تھا، مذہب کے مطالعہ میں موضوع کی روح میں بصیرت حاصل کرنے اور اُس کی تشریح میں ذاتی ترجیحات اور عقائد کو مداخلتِ بیجا کی اجازت نہ دینے سے عبارت ہے۔ دینیاتی اُسلوب کے بالکل برعکس یہ اسلوبِ فکر چیزوں کے بارے میں صحیح اور غلط کا فیصلہ کرنے کے بجائے صرف اُن کو سمجھنے اور جیسی کہ وہ اپنی حقیقت میں پائی جاتی ہیں، بلا کم و کاست بیان کر دینے کا حامی ہے۔ اِس اسلوب کی یہ بھی ایک خصوصیت ہے کہ مذہب سے متعلّق مخصوص موضوعات کی نوعیت پورے طور پر سمجھنے کے لیے یہ مختلف مذہبی روایتوں کے پس منظر اور اُن کے متعلّقہ حوالوں کی مدد حاصل کر سکتا ہے۔ یعنی اِس کا دائرۂ کار کسی ایک مذہبی روایت یا تمدّن تک محدود نہیں رہتا بلکہ اپنے موضوع کی تحقیق میں یہ بین اقوامی اور بین مذاہبی سطح پر کام کرتا ہے۔ پھر یہ اُسلوب نہ صرف یہ کہ اپنے میدانِ کار کے اعتبار سے بین اقوامی ہے، بلکہ اپنے مقصد یعنی مذہب اور اُس سے متعلّق مخصوص روایتوں کو جہاں تک ہو سکے مکمّل اور صحیح ڈھنگ سے سمجھنے کے لیے، مختلف

علوم مثلاً تاریخ، آثارِ قدیمہ، علم الانسان، سماجیات، معاشیات، لِسانیات، ادبیات، نفسیات، جغرافیہ اور سائنس وغیرہ کی دستیاب معلومات کو ضروری سمجھتا ہے۔ اِس کے علاوہ موضوع کا ہمدردانہ، مطالعہ بھی اِس اسلوب کی ایک اور اہم خصوصیت ہے جس پر اب حال میں زیادہ سے زیادہ زور دیا جانے لگا ہے۔

ہمدردانہ سے یہاں ایسا رویّہ مراد ہے جس میں مطالعہ کرنے والے کو اپنے موضوع سے متعلّق ظاہری یا بیرونی معلومات کے ساتھ ساتھ اُس کی اندرونی حقیقت کا علم بھی خاطر خواہ ہو سکے۔ مذہب کا تعلّق چونکہ انسانی احساسات اور وہ بھی انتہائی گہرے احساسات سے ہوتا ہے، اس لیے اِس مطالعہ میں معروضیت کا وہ رویّہ جو کہ سائنسی مضامین میں رائج ہے اور جہاں محقِّق کا اپنے موضوع سے عامل و معمول جیسا سرد اور میکانیکی تعلّق ہوتا ہے، کام نہیں دے سکتا۔ یہاں مطالعۂ مذہب کے طالب علم اور محقّق میں یہ صلاحیت مطلوب ہے کہ وہ اپنے موضوع کو اپنے اوپر طاری کر کے کِسی درجہ میں بھی اُس کی اندرونی جہت دیکھنے میں کامیاب ہو سکے۔ اِس موقع پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ ایک روایت سے تعلّق رکھنے والا شخص کسی دوسری مذہبی روایت کے سلسلے میں اِس طرح کا رویّہ کیوں کر اپنا سکتا ہے، لیکن اگر کوئی طالب علم دورانِ مطالعہ اپنے ذاتی عقائد اور ذہنی تحفّظات کو قابو میں رکھ سکے، اِنھیں اپنے مطالعے میں مداخلت کا موقع نہ دے اور اپنے آپ کو دوسرے کی جگہ رکھ کر محسوس کرنے کی کِسی قدر صلاحیت اپنے میں پیدا کر سکے تو وہ دوسری مذہبی روایت کی حقیقت سے نسبتاً زیادہ قریبی اور بہتر فہم پیدا کر لے گا۔

اِن الفاظ کے ساتھ اب ہم دُنیا کی چند اہم مذہبی روایتوں کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

عماد الحسن آزاد فاروقی

جامعہ ملّیہ اسلامیہ
نومبر سنہ ۱۹۸۶ء

ہندو مت

برہمنی روایت اور اس کا ارتقا

ہندستان ایک قدیم ملک ہے۔ دنیا کے جن خطوں میں پہلے پہل انسانی تہذیب و تمدن نے اپنی آنکھیں کھولیں، ان میں ہندستان کو بھی شمار کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اب تک کی تحقیقات کے مطابق، ہندستان میں آریوں سے پہلے کی مذہبی روایات کے بارے میں مستند اور تفصیلی معلومات نہیں مہیا ہو سکی ہیں۔ وادیٔ سندھ (موہنجدارو اور ہڑپا) کی کھدائی میں جس قبل از آریہ تمدن کے آثار ملے ہیں، اس کی زبان اب تک پڑھی نہ جا سکنے کی وجہ سے اس کے مذہب کے بارے میں ہماری معلومات بہت محدود ہیں۔ اس صورت حال میں ہم اس مذہبی روایت سے جو کہ آریوں کی آمد کے ساتھ ہندستان میں متعارف ہوئی ہندستانی مذاہب کا بیان شروع کرتے ہیں۔

ہندستان کی اس قدیم مذہبی روایت کو بنیادی اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، برہمنی مت اور ہندو مت۔ برہمنی مت سے مراد وہ روایت ہے جس کا دور دورہ ہندستان میں آریوں کی آمد (تقریباً ۱۵۰۰ قبل مسیح) کے بعد سے لے کر بدھ و جین مذاہب کی عام اشاعت (تقریباً ۵۰۰ قبل مسیح) تک رہا۔ چونکہ اس مذہبی روایت میں، جس کو ویدک مت کا نام بھی دیا جا سکتا ہے، برہمن طبقہ کو ایک مرکزی حیثیت حاصل تھی، نیز چونکہ اس کی ساخت و

پرداخت بالکلیہ برہمن طبقہ کے ہاتھوں ہوئی تھی، اس لیے بھی اس کو برہمنی مت کہنا کچھ نامناسب نہ ہوگا۔ برہمن طبقہ نے آریوں کے مذہبی شعور کی پوری نمایندگی کرتے ہوئے قدیم مذہبی اصولوں کی رہنمائی میں اس روایت پر اپنا گہرا اثر قائم رکھا۔ اگرچہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ برہمنی مت میں نمایاں تبدیلیاں ہوئیں اور یہ روایت ہندستان میں کافی پھلی پھولی، لیکن بہرصورت یہ قدیم آریائی مذہبی شعور کی نمایندہ بن کر ہی رہی اور اپنا ویدک رنگ کبھی یکسر نہیں اڑنے دیا۔

برہمنی مت کے سنہری دور میں، جس کا زمانہ اوپر مذکور ہے، جو مذہبی ادب اس روایت کے زیر اثر وجود میں آیا وہ سب کا سب ویدک ادب میں شامل ہے اور وید کہلانے کا مستحق ہے۔ برہمنی مت اور اس کے جانشیں ہندو مت کے مذہبی ادب میں وید کو ایک مخصوص مقام حاصل ہے اور اس کو شُرتی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ویدک ادب کو شرتی (الہامی) قرار دینے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس میں شامل مذہبی حقائق کو کسی کی تخلیق نہیں سمجھا جاتا۔ وید کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس میں بیان کردہ سچائیاں ابدی حقائق ہیں جو اپنا ایک الگ لازوال وجود رکھتی ہیں۔ قدیم رشیوں (روحانی شخصیتوں) نے اپنے اعلا روحانی مقامات کی بنا پر ان سچائیوں کو سن لیا تھا اور پھر ان کو الفاظ کا جامہ پہنا دیا۔ اسی لیے تمام ویدک ادب شُرتی (سُنا ہوا، الہامی) مانا گیا ہے اور یہ خدا یا انسان کسی کا تصنیف کردہ نہیں ہے۔[۱۱]

اگرچہ تمام کا تمام ویدک ادب یکساں طور پر مقدس اور شُرتی میں شامل سمجھا جاتا ہے لیکن مختلف بنیادوں پر انھیں مختلف قسموں میں بھی بانٹا گیا ہے۔ ان میں دو طرح کی تقسیمیں سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ ایک تقسیم جو زیادہ علمی دلچسپی کا باعث ہے، وہ ہے جو ویدک ادب کے مختلف حصوں کے زمانۂ تصنیف اور ان کے موضوع کی بنیاد پر کی گئی ہے۔ اس تقسیم کے بموجب ویدک ادب کا قدیم ترین حصہ سمہتا کہلاتا ہے، جو قدیم آریائی دیوی دیوتاؤں کی شان میں کہے گئے بھجنوں اور ان سے متعلق گیتوں کا مجموعہ ہے۔ اس کے بعد جو ویدک ادب تصنیف ہوا وہ برہمن کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ برہمن تصانیف اپنے موضوع کے اعتبار سے زیادہ تر مذہبی رسومات، آدابِ زندگی، بلکیہ (قربانی) اور ہون کے قاعدوں اور ضابطوں سے متعلق ہیں۔ برہمن تصانیف کے آخیر دور میں ایک تیسری قسم کے ویدک ادب کی ابتدا ملتی ہے جو اپنے موضوع اور مذہبی فکر کے لحاظ سے پہلی دو قسموں سے مختلف ہے۔ اس کو آرنیکا کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان مختلف تصانیف میں موجود مذہبی افکار کے متعلق ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے۔ اس وقت تو صرف یہ

بتانا مقصود ہے کہ ان میں سے ہر قسم اپنے تاریخی زمانے اور مذہبی رجحانات کے لحاظ سے دوسروں سے الگ ہے۔ مثال کے طور پر بعض مذہبی اور متصوفانہ رجحانات، جس کی محض ابتدا ہم کو آرنیکا حصّہ میں ملتی ہے وہ ویدک ادب کی چوتھی قسم اُپنشد میں اپنے پورے کمال کو پہنچ گئے ہیں اور خوب برگ و بار لائے ہیں۔ اُپنشد کو ویدانت بھی کہتے ہیں، اس لیے کہ یہ ویدک ادب کا سب سے آخری حصّہ ہے اور اس طرح اُپنشد پر آکر وید کا انت (خاتمہ) ہو جاتا ہے۔ اس کو ویدانت اس لحاظ سے بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر سمہتا حصّہ میں ہم کو برہمنی مت کے ابتدائی افکار ملتے ہیں تو ویدک ادب کے بعد کے حصّوں میں ایک تدریجی ترقی کے بعد اپنشد میں برہمنی مت کی فکر اپنے پورے کمال کو پہنچ گئی ہے۔ اس طرح فکری ارتقا کے اعتبار سے بھی اُپنشد ویدوں کا انت (آخری نقطۂ عروج) کہلائے جانے کے مستحق ہیں۔

اُپنشد کے بعد کی تصانیف جو برہمنی مت کی مقدس کتابوں میں شامل ہیں، جیسے رامائن مہابھارت وغیرہ، ویدک ادب کا حصّہ نہیں سمجھی جاتیں اس لیے ان کو شرتی (الہامی) ہونے کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ بعد کی یہ تمام مقدس کتابیں سمرتی (رٹ کر یاد کی ہوئی) اور انسانوں کی تصنیف کردہ شمار ہوتی ہیں۔

ویدک ادب کی ایک دوسری تقسیم، جو روایتی اعتبار سے اتنی ہی قدیم ہے، یگیہ اور ہَوَن میں ویدک منتروں اور بھجنوں کے موقع استعمال کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ اس تقسیم کی رو سے جو کہ عام طور پر زیادہ معروف ہے، پورے ویدک ادب کو چار ویدوں میں بانٹا گیا ہے:

۱۔ رِگ وید ۲۔ سام وید ۳۔ یجُروید ۴۔ اَتھروید

ان میں سے ہر وید کا پہلا حصّہ سمہتا، دوسرا برہمن، تیسرا آرنیکا اور چوتھا اُپنشد کہلاتا ہے۔ اس طرح پہلے ذکر کی ہوئی علمی تقسیم کے ہر حصہ کی نمائندگی ان چاروں ویدوں میں بتدریج ہو جاتی ہے۔ مندرجہ ذیل نقشہ اس تقسیم کو واضح کرتا ہے۔

رگ وید ۱	سام وید ۲	یجر وید ۳	اتھروید ۴
پہلا حصہ: سمہتا	سمہتا	سمہتا	سمہتا
دوسرا حصّہ: برہمن	برہمن	برہمن	برہمن
تیسرا حصّہ: آرنیکا	آرنیکا	آرنیکا	آرنیکا
چوتھا حصّہ: اُپنشد	اپنشد	اپنشد	اُپنشد

رگ وید کے سمہتا حصے میں ۱۰۱۷ بھجن شامل ہیں، جن کا تعلق مختلف دیوی دیوتاؤں سے ہے۔ یہ ویدک ادب کا سب سے قدیم حصہ ہے اور ہندستانی آریوں کے ابتدائی مذہب یا برہمنی مت کے لیے اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ سام وید ایک الگ مجموعہ ہے جس میں زیادہ تر رگ وید کے ہی بھجن شامل ہیں اور جس کو مخصوص قربانیوں (یگیوں) کے موقعوں پر پڑھنے کے لیے الگ کر لیا گیا تھا۔ اُن قربانیوں کے موقع پر جن میں سوم رس کو خاص اہمیت حاصل تھی اِن بھجنوں کو پڑھنے کے لیے ایک پروہت مخصوص ہوتا تھا جس کو اُدگاتر کہتے تھے۔ اسی طرح یجر وید میں بھی کچھ اضافوں کے ساتھ رگ وید سے منتخب کردہ بھجن شامل ہیں اور ان کو بھی قربانی یا یگیہ کے موقع پر ایک الگ پروہت ادھواریو پڑھتا رہتا تھا۔ البتہ اتھروید اپنی نوعیت کے لحاظ سے بالکل مختلف ہے۔ یہ سب سے بعد کے زمانے کا جمع کردہ وید ہے اور بہت زمانے تک اس کو وید میں شامل نہیں مانا گیا۔ اس میں زیادہ تر جادو ٹونے اور جھاڑ پھونک کے منتر ہیں اور یہ بہت سے قبل از آریہ عقائد اور خیالات پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس میں سماج کے عوامی رجحانات کی نمایندگی ہوتی ہے، جب کہ مندرجہ بالا تینوں وید سماج کے اعلا طبقوں کے مذہبی رجحانات کے آئینہ دار ہیں۔

اگر ہم اتھروید سے قطع نظر کر کے جو کہ سب سے بعد کا مجموعہ ہے، پہلے تینوں ویدوں کے سمہتا حصے کا مطالعہ کریں تو ہم کو ہندستانی آریوں کے ابتدائی رجحانات کا کسی حد تک اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس مذہبی تصور کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں مختلف دیوی دیوتاؤں کو مافوق الفطرت معبود ہستیوں کے طور سے مذہبی جذبہ کا مقصود مانا گیا ہے۔ اس میں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ سب سے ابتدائی اور اہم دیوی دیوتا اکثر کائنات کے فطری مظاہر کی تجسیم ہیں اور ان مظاہر کو ان کا ایک روپ یا نشان مانا جاتا تھا۔ ان معبود ہستیوں میں اگنی، اندر اور سوریہ خاص اہمیت کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ اگرچہ اور دوسرے دیوتا جیسے ورُن، رُدر، وایو، اوشا اور دوسرے متعدد دیوی دیوتا بھی مذکور ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگنی (آگ) زمین کے دیوتاؤں کی سردار تھی، اندر (بجلی اور طوفان کا دیوتا) فضا کے دیوتاؤں میں سب سے اہم تھا اور سوریہ (سورج) آسمانی دیوتاؤں میں سب سے ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ سمہتا حصے کے بھجنوں میں ان دیوی دیوتاؤں کی حمد و ثنا، ان کی اہم خصوصیات کا تذکرہ اور ان کی خدمت میں انسانوں کی آرزوؤں اور تمناؤں کا اظہار ملتا ہے۔ ان بھجنوں کے مطالعہ سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ اس زمانے کے آریہ اپنی آرزوؤں اور دعاؤں

ہیں صرف اسی موجودہ دنیا تک محدود تھے۔ ان کی ساری درخواستیں اسی دنیا کے رنگ و بو میں مختلف طرح کی کامیابیوں اور صحت مند و خوشحالی زندگی سے ہی متعلق ہوتی تھیں۔ ایک خاص موضوع ان دعاؤں میں دشمنوں پر فتح پانے اور دشمنوں کی تباہی و بربادی سے متعلق بھی ہوتا تھا جس سے اس تاریخی حقیقت کی تائید ہوتی ہے کہ آریہ ہندستان میں اپنے داخلے اور قیام کے دوران ایک مدت تک یہاں پہلے سے آباد قوموں سے برسرپیکار رہے اور دھیرے دھیرے ایک عرصے کے بعد ہی جاکر ان کا حلقۂ اثر پنجاب سے بنگال اور کشمیر سے وندھیاچل تک قائم ہو سکا۔ جنوبی ہند میں آریوں کا اثر یقیناً کافی بعد میں اور بالواسطہ ہی قائم ہونا شروع ہوا ہوگا۔

ان بھجنوں کے دائرۂ فکر کے اسی دنیا تک محدود ہونے سے اس خیال کی بھی تائید ہوتی ہے کہ قدیم ویدک زمانہ میں حیات بعد الموت یا دنیاوی زندگی کے علاوہ کسی اور زندگی کا تصور موجود نہیں تھا۔ البتہ ویدک ادب کے آخری حصہ اُپنشد میں چند ایسے تصورات سامنے آتے ہیں جو موجودہ زندگی کے علاوہ ایک اور ابدی زندگی کا تصور پیش کرتے ہیں اور اس کے بارے میں ہم آیندہ گفتگو کریں گے۔

مذہبی عقیدت کے اظہار کا بھجنوں کے علاوہ ایک اور ذریعہ جو اس دور میں رائج تھا وہ قربانی یا یگیہ (یاجنا) کا طریقہ تھا۔ یگیہ میں مختلف اجناس، گھی، سوم رس اور کبھی کبھی جانوروں کی نذر مخصوص رسومات کے ساتھ دیوتاؤں کی خدمت میں پیش کی جاتی تھیں۔ عام طور سے بھینٹ چڑھائی جانے والی چیزوں کو آگ میں ڈال کر دیوتاؤں کی نذر کیا جاتا تھا۔ آگ (اگنی) چونکہ خود ایک دیوی تھی اس لیے دنیا میں اس کا وجود دیوتاؤں کی دُنیا (دیوتا لوک) کے سفیر کی حیثیت سے مانا جاتا تھا اور یہ تصور کیا جاتا تھا کہ نذر کی جو چیزیں اس کے سپرد کی گئی ہیں انھیں وہ دیوتاؤں کے سفیر کی حیثیت سے ان دیوتاؤں تک پہنچا دے گی۔ اس دور میں یہ تصور بھی موجود تھا کہ جن دیوی دیوتاؤں کی خدمت میں نذر پیش کی جارہی تھی یا جن کے نام قربانی کی جارہی ہے اور منتروں میں ان سے خطاب کیا جارہا ہے، وہ نذر و قربانی کے موقع پر موجود ہوتے ہیں یا ان کی توجہ خاص اس طرف مرکوز ہوتی ہے۔ بعض اوقات نذر میں چڑھائے گئے جانور یا کھانے پینے کی چیزوں کی عوامی دعوت بھی ہوتی تھی جس میں پجاری اور عقیدت مند سبھی شریک ہوتے تھے۔ اس موقع پر یہ خیال کیا جاتا تھا کہ دیوتا بھی اس دعوت میں شریک ہیں اور اس طرح کچھ وقفہ کے لیے عقیدت منداپنے دیوتاؤں کے حضور میں پہنچ جاتے تھے۔ روحانی اعتبار سے

یہ موقع ایک گہرا تجربہ اور مذہبی احساس کی تسکین کا سامان رکھتا تھا۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ علاوہ ان قربانیوں (یگیوں) کے جو اجتماعی طور پر عمل میں آتی تھیں اور جن کو صرف باقاعدہ پروہت ہی سرانجام دے سکتے تھے، کم سے کم ابتدائی دور میں آریوں کے ہر خاندان کا سربراہ گھر میں بھی بہت سی نذر و نیاز کی رسمیں ادا کر سکتا تھا۔ پہلے قسم کی اجتماعی قربانیوں شروتا یا جنا اور دوسری نوع کی گرہار سومات کہلاتی تھیں۔

ویدک ادب کے سمہتا حصے میں ایک عام رجحان کثرت میں وحدت کی تلاش کا بھی ملتا ہے۔ مختلف دیوی دیوتاؤں کو الگ مانتے ہوئے بھی ان کی صفات کو ایک دوسرے میں خلط ملط کرتے رہنا یا جس وقت جس دیوتا سے خطاب ہو رہا ہے اس وقت اس کے اندر تمام صفات کو جمع کر کے اس کو معبود اعلا کے مقام پر پہنچا دینا، ابتدائی زمانے سے ہی کثرت میں وحدت کی تلاش کے رجحان کا مظہر تھا۔ دھیرے دھیرے یہ تصور نذر و نیاز اور قربانی کی رسومات پر بھی غالب آنے لگا۔ یہ خیال کیا جانے لگا کہ ایک ابدی غیر مرئی مذہبی حقیقت ہے جو قربانی کی رسومات میں بھی ظاہر ہوتی ہے اور منتروں کے الفاظ میں بھی، اور یہی قوت ہے جو قربانی کے وقت پڑھے جانے والے منتروں کی مخصوص آوازوں اور ان کے زیر و بم کے اندر بھی ظاہر ہوتی ہے۔ یہیں پر بس نہ کرتے ہوئے تشبیہات اور تاویلات کے ایک پیچیدہ سلسلے کے ذریعہ کائنات کی تمام چیزوں کا رشتہ قربانی کے مختلف اعمال سے جوڑ دیا گیا اور اس طرح وہ ابدی قوت جو قربانی کے اعمال، منتروں کے الفاظ اور ان کے صوتی آہنگ کے پیچھے کارفرما تھی اسی کو مظاہر فطرت اور کائنات کی تمام چیزوں کی بنیاد بھی تسلیم کر لیا گیا۔ لیکن اس قوت اور ابدی حقیقت کا جس کو سمہتا حصے میں برہمن کے نام سے یاد کیا گیا ہے، سب سے بڑا اور اہم اظہار منتروں کے صوتی آہنگ میں ہی مانا گیا، اور اسی لیے جو لوگ ان منتروں کو پڑھتے تھے ان کو براہمن یعنی "برہمن قوت کو ظاہر کرنے والے" کے نام سے یاد کیا گیا۔[۳۵]

کثرت میں وحدت کی تلاش کا ایک نمونہ ہم کو رگ وید سمہتا کے ایک مشہور ٹکڑے (رگ وید ۱۔ ۱۶۴) میں بھی ملتا ہے جہاں قوتِ گفتار (واکیہ) جس کو پہلے سے ایک الگ دیوتا کی حیثیت حاصل تھی، برہمن قوت کے مترادف مانا گیا ہے کیونکہ گفتار (منتروں کے پڑھنے میں) ہی اس کا سب سے بڑا اظہار ہوتا تھا۔

"مقدس گفتار (واکیہ) کے چار حصے ہیں۔ عقلمند براہمن ان کو جانتے ہیں ...

> اس کے تین حصّے جو مخفی ہیں وہ ظاہر نہیں کرتے۔ اس کا چوتھا حصّہ وہ ہے جو لوگ استعمال کرتے ہیں۔ وہ اس کو اندر، مترا، ورونا، اگنی اور آسمانی شمسی پرند (مختلف دیوی دیوتاؤں) کے نام سے یاد کرتے۔ وہ جو ایک واحد ہے پنڈت اس کو مختلف ناموں سے پکارتے ہیں، وہ اس کو اگنی، یَم، مترشوان (مختلف دیوتا) کہتے ہیں[۱۲]۔"

مذکورہ بالا بھجن میں اختتام تک "ایک واحد" کی تلاش کا رجحان باقی رہتا ہے اور کائنات کے تمام مظاہر، دن رات، مختلف موسموں اور انسانوں اور دیوتاؤں کے تمام اعمال کے پیچھے اُسی ایک واحد ابدی حقیقت کو مانا گیا ہے جس کا سب سے بڑا مظہر قوّت گفتار اور خاص طور سے قربانی کے وقت منتروں کے صوتی آہنگ کو گردانا گیا ہے۔ رگ وید کے بھجن ۱۰-۷۱، ۱۰-۷۱ اور ۱۰-۱۲۵ ایں جو سب رگ وید سمہتا کے آخری حصّے سے متعلق ہیں، قوت گفتار (واکیہ) کو کائنات کی سب سے بڑی طاقت اور اس کے اصل اصول کے درجے تک پہنچا دیا گیا ہے اور اس طرح قربانی کے وقت پڑھے جانے والے منتر اب صرف دیوتاؤں کی حمد وثنا اور ان کے بارے میں بیانات کا درجہ ہی نہیں رکھتے بلکہ یہ اُس حقیقت کا مظہر بن گئے جو کائنات کی بنیاد ہے اور جس کو دوسری جگہوں پر برہمن کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے قربانی (یگیہ) اب دیوتاؤں کی خدمت میں نذر ونیاز کے درجے تک نہیں محدود رہ گئی، بلکہ خود کائنات کی سب سے بڑی حقیقت یا اس کے اظہار کے مرتبہ تک پہنچ گئی۔ یہ تھا وہ رجحان، جس نے رفتہ رفتہ قربانی (یگیہ اور ہون) کو آریوں کی مذہبی زندگی کا مرکز بنا دیا، یہاں تک کہ وہ بڑے بڑے دیوتا جو سمہتا حصّے کے شروع میں نہایت اہمیت کے حامل تھے اور مذہبی زندگی کا مقصود مانے جاتے تھے قربانی کی بڑھتی ہوئی اہمیت کے آگے ماند پڑ گئے۔ اب بجائے ان دیوی دیوتاؤں کے، یگیہ کو کرا دینا اور اس کا ٹھیک ڈھنگ سے سرانجام پا جانا ہی مذہبی زندگی کا مقصد بن گیا۔

یگیہ اور ہون (ویدک لفظ: یاجنا) کو مذہبی زندگی کا مرکز مان کر جو ویدک ادب تصنیف ہوا وہ بھی برہمن کے نام سے موسوم ہوا اور یہ ویدک ادب کا دوسرا حصّہ ہے، جیسا کہ اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے۔ برہمن تصانیف جس طرح کا مذہبی تصور پیش کرتی ہیں وہ اس سے کافی مختلف ہے جو سمہتا حصّے کے شروع میں ہم کو ملتا ہے اور جس میں تبدیلی کے آثار خود سمہتا حصّے کے آخری دور میں شروع ہو گئے تھے۔ قربانی اور یگیہ کی اہمیت جو بتدریج بڑھتی جا رہی

تھی اس حصے میں اپنے پورے عروج کو پہنچ گئی اور برہمن تصانیف زیادہ تر قربانی کی اہمیت اس کی رسومات، قواعد و قوانین، اس کے فوائد اور اس سے بھی بڑھ کر اس کی فلسفیانہ اور مذہبی تشریحات پر مبنی ہیں۔ ان تصانیف میں یہ بات مسلّم طور سے مان لی گئی تھی کہ قربانی ہی سارے کائنات کی بنیاد ہے۔ تمام مظاہر فطرت، انسان، یہاں تک کہ دیوتا بھی سب قربانی ہی کے ذریعہ ظہور میں آئے ہیں۔ قربانی کی بڑھتی ہوئی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات تسلیم کر لی گئی تھی کہ دیوتاؤں سے اپنی مرادیں پوری کرانے کے لیے قربانی کا ٹھیک ڈھنگ سے سرانجام پا جانا کافی ہے، اس کے بعد دیوتا مجبور ہیں کہ قربانی کرانے والے کی مرادیں پوری کریں کیونکہ قربانی دیوتاؤں سے بڑی طاقت ہے اور وہ خود قربانی کے بس میں ہیں۔

مذہبی زندگی میں قربانی کی اہمیت بڑھنے کے ساتھ ساتھ قربانی کرانے والوں یعنی براہمنوں کی اہمیت بھی سماج میں بڑھتی جا رہی تھی یہاں تک کہ مذہبی زندگی پر ان کا مکمل قبضہ ہو گیا تھا۔ کسی شخص کا براہمنوں کو نظرانداز کرتے ہوئے مذہبی زندگی گزارنا ناممکن ہوتا جا رہا تھا، جب کہ شروع میں ایسا نہیں تھا اور لوگ دیوتاؤں سے بھجن پڑھ کر یا گرہا یگیہ کی رسومات اپنے گھر میں کر کے بھی اپنے مذہبی جذبہ کو تسکین دے سکتے تھے لیکن اجتماعی قربانی یا شروتا یگیہ کی بڑھتی ہوئی اہمیت کا گرہا یگیہ پر بھی اثر پڑا اور اس کو بھی براہمنوں کے بغیر سرانجام دینا مشکل ہو گیا۔ دوسری طرف قدیم ویدک دیوتاؤں کی مذہبی زندگی میں پہلے جیسی اہمیت نہیں رہ گئی تھی اس لیے ان کی طرف لوگ متوجہ نہیں ہوتے تھے۔

قربانی کے مذہبی زندگی کا مقصود بن جانے کا ایک اور نتیجہ یہ تھا کہ مذہب صرف ظاہری اعمال و رسومات تک محدود ہوتا جا رہا تھا۔ باطنی کیفیات، جذبات عقیدت اور نیّت کے خلوص کی جگہ صرف رسمی اعمال کی ادائیگی نے لے لی تھی۔ قربانی ایک پیچیدہ میکانکی (مشینی) عمل کی طرح تھی جس میں متعیّن اعمال کے ٹھیک ڈھنگ سے پورا کر دینے سے متعینہ فوائد حاصل ہو جاتے تھے خواہ قربانی کرانے والا دیوتاؤں سے عقیدت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، اس کی ذاتی زندگی خواہ آریوں کے اخلاقی معیار کے مطابق ہو یا اس سے گری ہوئی ہو، صحیح قربانی کے ذریعہ اس کو قربانی کا لازمی فائدہ ضرور حاصل ہونا چاہیے تھا۔ ایک پہلو اس مذہبی تصوّر کا یہ بھی تھا کہ جو لوگ دولت مند تھے اور قربانی کے اخراجات برداشت کر سکتے تھے ان کے لیے مذہبی زندگی کے تمام فوائد قابل حصول تھے، لیکن جو غریب اور نادار تھے خواہ وہ طبیعتاً کتنے ہی مذہبی ہوں،

قربانی نہ کرا سکنے کی بنا پر مذہبی فوائد سے محروم تھے۔

مندرجہ بالا صورت حال میں بہت سے حسّاس لوگوں نے جو روحانی تشنگی رکھتے تھے اور اس وقت کے مذہبی ماحول سے غیر مطمئن تھے، آبادیوں کی چھوڑ کر جنگل میں رہنا اور وہاں تنہائی میں زندگی کے مسائل اور مذہبی حقائق پر غور وخوض کرنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ ایسے لوگوں نے مذہبی فکر میں کچھ نئی راہیں دریافت کیں اور برہمنی مذہب کے ارتقا کو ایک حد تک آگے بڑھایا۔ نئے لوگ جو آبادیوں کو چھوڑتے تھے وہ جا کر پہلے سے جنگل میں آباد مذہبی مفکروں کی شاگردی اختیار کرتے تھے جو کہ اپنا علم نئے آنے والوں کو سکھاتے تھے، اور اس طرح ویدک ادب کے پرانے حصّوں کی طرح یہ نئی تعلیمات بھی سینہ بہ سینہ نئی نسل کو منتقل ہوتی گئیں۔ جنگل میں آباد ان مذہبی مفکّرین کے غور و خوض کے نتیجہ میں ویدک ادب کا جو حصّہ وجود میں آیا وہ آرنیکا (جنگل میں تصنیف کردہ) کہلاتا ہے اور یہ ویدک ادب کا تیسرا حصّہ ہے۔ اس حصّہ میں قربانی کے ظاہری اعمال و رسوم سے زیادہ ان کے معانی اور مذہبی مقصد کی طرف توجہ دی گئی ہے۔ اس میں ایک واضح رجحان یہ ملتا ہے کہ ظاہری اعمال کے مقصود روحانی مطالب کو اجاگر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ان اعمال کے انسان کے باطن پر کیا اثرات مرتّب ہوتے ہیں۔ گویا ظاہر سے باطن کی طرف متوجہ ہونے کا رجحان آرنیکا تصانیف کی خصوصیت معلوم ہوتی ہے۔ ایک اور رجحان جس کی وجہ سے اس حصہ میں قربانی کے ظاہری اعمال و رسومات کی اہمیت کم ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، وہ ان تصانیف میں بکثرت مختلف قربانیوں کی علامتی تشریحات ہیں۔ ان میں مختلف قدیم قربانیوں کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ قربانی ایک مادّی اور ظاہری عمل کے بجائے مختلف ذہنی تصورات اور روحانی کیفیات کا مجموعہ بن جاتی ہے۔ اس طرح جنگل میں رہنے والے ان مفکرین کے لیے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ بغیر کسی ساز و سامان اور ظاہری عمل کے محض ذہنی تصورات اور مراقبہ میں قربانی کو سرانجام دے لیں۔ قربانی کے ظاہری عمل سے ایک ذہنی اور تصوراتی عمل میں تبدیل ہو جانے سے فکر اور مراقبہ کی مذہبی اہمیت بڑھتی گئی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ فکر اور مراقبہ کرنے والے کی ذات کو بھی اہمیت حاصل ہوتی گئی۔ یہیں سے ہم کو نفسِ انسانی اور انسانی شخصیت کے باطن پر غور و خوض کا وہ رجحان شروع ہوتا دکھائی دیتا ہے جس کی انتہا آتمن (روح) کے انسانی شخصیت کی بنیاد ہونے کے اعلان پر ہوتی ہے۔

نفس انسانی کی حقیقت کے آتمن، اور کائنات کے پیچھے ایک واحد حقیقت برہمن، کے موجود

ہونے کے بارے میں جو نظریات اب تک وجود میں آچکے تھے، ان کے سلسلے کی اگلی کڑیاں ہم کو ویدک ادب کے چوتھے اور سب سے آخری حصہ اُپنشد میں ملتی ہیں۔ اُپنشد اپنے موضوع اور خیالات کی بلند پروازی کے لحاظ سے بجا طور پر ویدک ادب کی معراج سمجھے جاتے ہیں۔ اس نام کے حامل مختلف مجموعے ہیں جن میں تقریباً چودہ[۱۴] بہت اہم سمجھے جاتے ہیں اور جنھیں آٹھویں صدی عیسوی میں شنکر آچاریہ نے اپنی مخصوص فلسفیانہ تشریح کے لیے استعمال کیا۔ ان میں جو سب سے قدیم اُپنشد ہیں جیسے برہد رنیکا اُپنشد یا چندوگیا اپنشد، وہ یقیناً گوتم بدھ (چھٹی صدی قبل مسیح) سے پہلے کے ہیں، البتہ کچھ اور اُپنشد جیسے مینتری اُپنشد گوتم بدھ کے بعد تصنیف ہوئے، اور ان میں بدھ تعلیمات کے اثرات بھی جھلکتے ہیں۔[۵]

اُپنشد میں اگرچہ نہایت دقیق فلسفیانہ خیالات زیر بحث آئے ہیں اور تحقیق و جستجو کے بہت سے اہم معرکے سر کیے گئے ہیں لیکن ان کا انداز بیان اکثر غیر منطقی اور غیر منظم ہے۔ اپنی ترتیب میں اُپنشد فلسفیانہ مقالات سے زیادہ صوفیا اور روحانی بزرگوں کے ملفوظات و اقوال سے مشابہت رکھتے ہیں۔ ایک ہی اُپنشد میں مختلف انداز فکر اور بعض اوقات متضاد باتوں کا پایا جانا، ایک موضوع کو شروع کرنے کے بعد بغیر اس کو ختم کیے ہوئے دوسری گفتگو کی طرف متوجہ ہو جانا اور پھر کچھ دیر بعد پہلے موضوع کی طرف لوٹ آنا، اُپنشد کا عام انداز بیان ہے۔ اسی طرح بعض اپنشد نثر میں ہیں اور بعض نظم میں، اور بعض میں نثر و نظم دونوں ملی جلی ہیں۔

باوجود مختلف نظریات کو پیش کرنے کے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ اہم اُپنشدوں کے اندر غالب رجحان، اور جس چیز پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے، وہ وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے۔ یہ حقیقت ویدک ادب کے برہمن حصہ میں ہی سامنے آگئی تھی کہ برہمن ہی ایک حقیقت ہے جو کائنات کی سبھی چیزوں کے پیچھے ہے، اور یہ کہ قربانی میں پڑھے جانے والے منتروں میں ہی اس کا سب سے بڑا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن اپنشد کے اندر اس نظریہ میں کچھ مزید ارتقا ہوا اور اس کو ایک اعلا مذہبی حقیقت کے طور سے بڑی شدّومد کے ساتھ بیان کیا گیا۔ اُپنشد میں برہمن کے قربانی کے ساتھ تعلق کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے اسے بذات خود کائنات کی بنیادی حقیقت کے طور سے بیان کیا گیا ہے:

"ابدیت کے درخت کی جڑیں آسمان میں ہیں اور اس کی شاخیں زمین تک پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ برہمن ہے، شفاف روح، جس کو درحقیقت ابدی اور ازلی

کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ تمام دنیائیں اِسی روح کے سہارے قائم ہیں اور اس کے پار جانا ممکن نہیں ہے۔ یہ درحقیقت وہی ہے۔

تمام کائنات اُسی سے وجود میں آئی اور اُسی کی روح ساری کائنات میں جاری وساری ہے۔ اسی کے قبضہ میں بجلی کی کڑک ہے۔ جو اس کی معرفت حاصل کرلیتا ہے وہ لافانی ہوجاتا ہے۔ . . .

الفاظ اور تصورات کی اس تک پہنچ نہیں ہے، اور نہ ہی آنکھ اس کو دیکھ سکتی ہے، تو پھر بھلا اس کو کون پاسکتا ہے سوائے اس شخص کے جو کہتا ہے کہ 'وہ ہے'[۴۵]" (کاٹھا اُپنشد)

سویتا شوبترا اُپنشد میں اسی حقیقت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

" برہمن سب سے عظیم ذات ہے، اعلاترین اور لافانی۔ موجود چیزوں کی فطرت کے اعتبار سے مختلف شکلوں میں وہ خفیہ طور سے موجود ہے۔ جو بھی اُس، سب چیزوں کو جاننے والے کو جان لیتا ہے، جس کی ذات سارے عالم کو محیط ہے، وہ خود ابدی اور لافانی ہوجاتا ہے[۴۶]"

دوسری طرف آرنیکا حصہ میں شروع ہوئے باطنیت کے رجحان نے نفس انسانی کی تحقیق کے سلسلے میں بھی کافی ترقی کی، اور غور وفکر کی کئی منزلوں کے بعد یہ طے پایا کہ انسان کی ذات میں بھی ایک ابدی عنصر موجود ہے جو مختلف تبدیلیوں کے ساتھ بدلتا نہیں اور نہ ہی وہ موت کے ساتھ فنا ہوجاتا ہے۔ وہ اپنی اصلیت میں ایک پاکیزہ عنصر ہے، جو انسانی زندگی کی آلودگیوں اور اس کے دُکھ سکھ سے الگ رہتا ہے۔ انسان کے اندر اس ابدی عنصر کو اُپنشد میں آتمن کا نام دیا گیا ہے:

" ایک ابدی روح ہے جو پاک ہے اور جو بڑھاپے، موت، بھوک، پیاس اور غم سے بری ہے، یہی آتمن ہے، انسان کے اندر کی روح۔ اس روح کی ہر خواہش حق ہے۔ یہی وہ روح ہے جس کو ہر قیمت پر ہم کو پالینا چاہیے اور جس کی معرفت حاصل کرنی چاہیے۔ انسان کو اپنی روح کو ضرور پالینا چاہیے۔ وہ جس نے اپنی روح کو پالیا، اور اس کی معرفت حاصل کرلی، اس نے تمام دنیاؤں کو پالیا، اس کی تمام خواہشات پوری ہوگئیں۔ اس طرح پرجاپتی نے

اپنی بات کہی ہے"۔ (چند وگیا اپنشد)

کائنات کی بنیادی حقیقت کے برہمن، اور نفس انسانی کی حقیقت کے آتمن کے طور سے جان لینے کے ساتھ ساتھ اس سلسلے کی اگلی کڑی جو کہ اپنشد کا محبوب ترین موضوع ہے، وہ برہمن اور آتمن دونوں کے ایک واحد حقیقت ہونے کا انکشاف ہے۔ ویدک روحانیت کی انتہا (ویدانت)، اپنشد کے فکر کی معراج، اور وہ سب سے عظیم راز جس کی معرفت سے اپنشد کے بقول لافانی زندگی حاصل ہو جاتی ہے، برہمن اور آتمن دونوں کے باہم مترادف ہونے اور ان کی حقیقت کا علم ہے۔ اپنشد نے اس چیز کو واضح کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی کہ یہ ایک ہی حقیقت ہے جو کائنات میں بھی جاری وساری ہے اور جو انسانی شخصیت کی بھی بنیاد ہے۔ گویا انسان کے اندر اور باہر ہر طرف ایک پاک اور لافانی عنصر ہی واحد حقیقت ہے، جو ہر چیز کی بنیاد ہے، چاہے اس کو برہمن کہو یا آتمن، دونوں ایک ہی حقیقت ہیں۔ برہمن اور آتمن دونوں کے ایک حقیقت ہونے پر اپنشد میں اس طرح بھی زور دیا گیا ہے کہ بہت سے بیانات میں دونوں اصطلاحات کو ایک دوسرے کے مترادف کے طور سے استعمال کیا گیا ہے۔ کسی ٹکڑے میں کائنات کے پیچھے واحد حقیقت کو آتمن کہہ کر پکارا گیا ہے اور کہیں انسان کے اندر ابدی حقیقت کو برہمن کہہ دیا گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مذہبی ارتقا کے کسی درجہ میں یہ دونوں نام الگ الگ حقیقتوں کے لیے سمجھے جاتے ہوں، لیکن پھر اگلا انکشاف یہ ہوا ہو کہ دونوں حقیقتیں ایک ہی ہیں اور اس طرح خالص وحدۃ الوجود ویدک مذہبی ارتقا کا نقطۂ معراج بن گیا ہو۔ بہر حال موجودہ صورت میں اپنشد کے اندر یہ تمام تصورات کسی ترتیب کے بغیر ایک دوسرے میں گڈ مڈ ہیں:

"ایک روشنی ہے جو دنیا کی تمام چیزوں سے پرے چمک رہی ہے، ہم سب سے پرے، آسمانوں سے پرے، بلند ترین آسمان سے بھی پرے، یہی روشنی ہے جو ہمارے دل میں بھی چمک رہی ہے۔

"یہ تمام کائنات درحقیقت برہمن ہے۔ وہ ہی سب کی ابتدا، انتہا اور سب کی زندگی ہے۔ خاموشی سے اس کی عظمت کا اعتراف کرو۔۔۔۔۔

"ایک روح ہے جو کہ عقل اور زندگی ہے۔ یہی روح روشنی، سچائی اور کائنات کی وسعت بھی ہے۔ تمام اعمال اور خواہشات، تمام خوشبوئیں اور مزے سب اسی کے اندر ہیں۔ وہ تمام کائنات کو محیط ہے اور چپ چاپ

سب پر مہربان ہے۔

"یہی وہ روح ہے جو میرے دل میں ہے۔ چاول کے دانے، جو کے دانے، سرسوں کے دانے، کنگنی کے دانے یا کنگنی کے دانے کے گودے سے بھی چھوٹی۔ یہی وہ روح ہے جو میرے دل میں ہے۔ زمین سے بڑی، آسمان سے بڑی، تمام کائنات اور تمام دنیاؤں سے بڑی۔

"تمام اعمال اور خواہشات، تمام خوشبوؤں اور مزوں کو محیط، خاموشی سے سب پر مہربان ہے، یہی وہ روح ہے جو میرے دل میں ہے، یہی برہمن ہے[۹]" (چیندوگیا اُپنشد)

اُپنشد میں اس بات پر کافی زور دیا گیا ہے کہ اس واحد حقیقت یعنی برہمن یا آتمن کی معرفت انسان کو ابدی زندگی عطا کرتی ہے جو ہر طرح کے غموں اور پابندیوں سے آزاد ہوتی ہے۔ اس معرفت کو آواگون کے چکر سے نجات دلانے والا بھی کہا گیا ہے:

"اگر کوئی اس کو (برہمن یا آتمن کو) اسی زندگی میں جسم کی مفارقت سے پہلے جان لیتا ہے تو وہ تمام بندشوں سے آزاد ہو جاتا ہے، اور اگر نہیں، تو وہ دوبارہ نئی دنیاؤں اور نئی مخلوقات میں پیدا ہوتا اور مرتا ہے۔"[۱۰] (کاتھا اُپنشد)

اگر ہم برہمن، آتمن کے سلسلے میں اُپنشد کے تمام بیانات کو سامنے رکھیں تو ہم کو اس میں تین طرح کے نظریات نمایاں نظر آتے ہیں۔

۱۔ برہمن، آتمن ایک ابدی عنصر ہے جو ہر طرح کے تصور اور الفاظ سے پرے ہے۔ اس کی اپنی حقیقت میں اس کو نہیں جانا جاسکتا کیونکہ خیال اور ذہنی سانچے اس کو اپنی گرفت میں نہیں لے سکتے۔ چاہے کتنی ہی عظیم اور اچھی صفات سے ہم اس کو یاد کریں، وہ صفات چونکہ ہمارے ذہن کی پیداوار ہیں اس لیے محدود ہیں اور برہمن، آتمن لامحدود ہے۔ گویا اس سلسلے میں تنزیہہ کی انتہائی بلندیوں کو چھو لیا گیا ہے، یہاں تک کہ اُپنشد کے بقول اس کو صرف "نیتی نیتی" (وہ ایسا نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں ہے) کے ذریعہ بتایا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں اُس کو نرگن برہمن (غیر صفاتی برہمن) کے طور سے یاد کیا گیا ہے۔

۲۔ دوسری صورت میں برہمن، آتمن کو اچھی صفات والی عظیم ترین ذات (سگن برہمن) کے طور سے بیان کیا گیا ہے اور اس صورت میں یہ ایشور یا خدا کے مترادف ہے۔

۳۔ برہمن، آتمن کے بارے میں تیسرا نظریہ جو اُپنشد میں عام ہے وہ اس ابدی عنصر کے تمام کائنات میں جاری وساری ہونے کا نظریہ ہے۔ یہ خیال متعدد بار اپنشد میں دُہرایا گیا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کی اصل، چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی تمام اچھی اور بری چیزوں کی حقیقت، برہمن، آتمن ہی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود یا حقیقت اعلا کے کائنات کی ہر چیز میں موجود ہونے کا نظریہ بھی اُپنشد کا ایک نمایاں رجحان ہے۔

اُپنشد کے ساتھ ہی ویدک ادب کا، جس کو کہ برہمنی روایت اور ہندو مذہب میں الہامی ہونے کا درجہ حاصل ہے، خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد جو ادب تصنیف ہوا وہ سمرتی کہلاتا ہے۔ اس کو انسانوں کا تصنیف کردہ سمجھا جاتا ہے اور اس کو تقدیس میں وہ درجہ نہیں حاصل ہے جو ویدک ادب کے لیے مخصوص ہے۔

اس طرح برہمنی مت کے اس مختصر جائزے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مذہبی روایت میں ایک تدریجی ارتقا ہوا ہے۔ تقریباً ۱۵۰۰ قبل مسیح سے جب کہ رگ وید سمہتا کے مرتب ہونے کی شروعات ہوئی ہوگی، ۵۰۰ قبل مسیح تک جب کہ اہم اُپنشد وجود میں آچکے تھے، ایک ہزار سال کا فکری سفر ویدک روایت نے طے کیا۔ جس کے نتیجے میں ہم کو مخصوص صفات کا حامل ایک مذہبی ادب ملتا ہے جو بعد میں ہندو روایت کے گوناگوں مظاہر کی بنیاد بنا۔ اس روایت کے تدریجی ارتقا سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ باوجود اس روایت میں ایک طبقے (برہمنوں) کے مکمل اقتدار کے جو کٹر مقلد اور قدیم روایات کا ہر طرح سے محافظت کرنے والا تھا، خود اس میں ہی ایسے مفکرین پیدا ہوتے رہے جو مذہبی تحقیق اور جستجو کے نئے نئے دروازے کھولتے رہے۔ اس سلسلہ میں ان مفکرین کو اس بات کی بھی پروا نہیں ہوتی تھی کہ بہت سے نئے خیالات اور نظریات خود ان کے طبقاتی مفاد کے خلاف اور برہمنوں کے اقتدار کو کمزور کرنے والے تھے۔

رامائن اور مہابھارت کا زمانہ:

۵۰۰ ق.م. کے لگ بھگ ویدک دور کے ختم ہونے سے لے کر برہمنی مت کی نشاۃ ثانیہ یا پرانوں پر مبنی ہندو مذہب کے ارتقاء ۲۰۰ عیسوی تک کے دور کو رزمیہ نظموں کا یا رامائن اور مہابھارت کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ رزمیہ نظموں کا یہ دور اپنی گوناگوں سیاسی، معاشرتی اور مذہبی خصوصیات کے لحاظ سے ویدک دور سے کافی مختلف اور ممتاز نظر آتا ہے۔ درحقیقت آریائی سماج

اور برہمنی مذہبی روایت میں تبدیلیوں کا جو سلسلہ ویدک دور کے مختلف مدارج میں نظر آتا ہے، وہ ویدک دور کے بعد بھی جاری رہا۔ یہاں تک کہ ہم کو رزمیہ نظموں کے دور میں ویدک عہد سے کافی مختلف آریائی سماج اور بدلی ہوئی برہمنی روایت کا وجود ملتا ہے۔ رزمیہ دور کے سماج اور مذہبی رجحانات کا واضح اور صحیح اندازہ ہندستان کی دو عظیم رزمیہ نظموں رامائن اور مہابھارت سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے جن کا زمانہ تصنیف و ترتیب اس پورے عہد پر محیط ہے۔ یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس دور کے معاشرتی اور مذہبی مطالعہ کے لیے مہابھارت اور رامائن ہی ہمارے اہم ماخذ ہیں اس لیے ان دونوں رزمیوں کا ایک مختصر تعارف پیش کر دیا جائے۔

مہابھارت: ہندستان کے دو رزمیوں میں یہ زیادہ طویل اور مختلف النوع کردار کی حامل تصنیف ہے۔ ویدوں سے مختلف سنسکرت میں لکھی ہوئی یہ طول طویل نظم اپنے دور کے ہندستان کی بھرپور عکاسی کرتی ہے۔ اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس رزمیہ کا مرکزی قصہ راجا بھرت کے اخلاف کوروؤں اور پانڈوؤں کے درمیان جنگ تخت نشینی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کتاب میں اس قدر غیر متعلق روایات اور دوسرے قصے اور واقعات موجود ہیں کہ یہ بجا طور پر قدیم ہندستان سے متعلق معلومات کا خزانہ کہی جاسکتی ہے۔ مہابھارت کے مرکزی قصہ یعنی کورو اور پانڈو (چچا زاد بھائیوں) میں جنگ کو اگر ایک تاریخی واقعہ تسلیم کیا جائے، جس کی معقول وجوہات موجود ہیں، تو یہ اس دور سے متعلق ہوگی جب کہ آریہ پنجاب سے نکل کر گنگا جمنا کے میدان میں آباد ہو چکے تھے اور کم سے کم مغربی یوپی تک ان کی ریاستیں قائم ہو گئی تھیں (تقریباً دسویں صدی قبل مسیح)۔ یہ جنگ یقیناً اتنی بڑی رہی ہوگی کہ اس کی اہمیت ہندستانی آریہ نسل کے شعور پر مرتسم ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ اور صدیوں اس جنگ کے واقعات شاعروں اور قصہ گویوں کے ذریعہ نسل در نسل تازہ ہوتے رہے۔ مہابھارت میں اس واقعہ کی موجودہ ترتیب کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح کے اختتام سے شروع کیا جاسکتا ہے، جس کا مصنف روایتی اعتبار سے ویاس کو بتایا جاتا ہے۔ اس رزمیہ کے مرکزی واقعات میں، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مستقل اضافے ہوتے رہے، نیز قدیم ہندستان میں رائج بیشتر قصوں اور روایات کو اس میں جگہ دی جاتی رہی۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صدیوں کے اضافوں اور تبدیلیوں کے بعد مہابھارت اپنی موجودہ شکل میں تقریباً پانچویں صدی عیسوی میں مکمل ہو گئی تھی اور اس وقت یہ ایک لاکھ اشعار پر مبنی تھی، جو کہ اس کی موجودہ ضخامت ہے۔

اپنی مثیل دوسری رزمیہ نظم رامائن کے مقابلہ میں مہابھارت زیادہ قدیم ماحول کی عکاسی کرتی ہے۔ کورو پانڈو کی جنگ، اور مہابھارت میں مذکور دوسرے واقعات کے کردار، ایک جنگجو اور کھردرے معاشرے کی تصویر پیش کرتے ہیں جسے ابھی تہذیب و تمدن کی بہت سی منزلیں طے کرنی باقی تھیں۔

رامائن :

مہابھارت کے برخلاف رامائن ایک شخصیت رام چندر جی اور ان سے متعلق لوگوں کے بارے میں ایک مستقل اور مربوط قصّہ ہے۔ مہابھارت کے مقابلے میں رامائن زیادہ ترقی یافتہ، مہذب، شائستہ اور اخلاقی اصولوں پر عامل معاشرہ کی عکاسی کرتی ہے۔ اس لیے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ رامائن کے مرکزی واقعات مہابھارت کے بعد کے دور سے متعلق ہیں، اگرچہ عام طور سے رامائن کو ہی مہابھارت کے مقابلہ میں زیادہ قدیم تصور کیا جاتا ہے اور اُس کی بنیاد مہابھارت میں مذکور رامائن کے حوالے پر رکھی جاتی ہے، جو بعد کا اضافہ بھی ہوسکتا ہے۔

بنیادی اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ مہابھارت اور رامائن، دونوں، آریہ اور غیر آریہ ہندستانی عناصر کی آمیزش سے اُبھرتے ہوئے اور برہمنی مت کے زیر سایہ پروان چڑھتے ہوئے ہندو مذہب کے ابتدائی دور کی تصویر پیش کرتے ہیں۔ ماحول، اہم کرداروں کی خصوصیات، مرکزی قصّہ اور طرزِ ادا میں اہم اختلافات کے باوجود مہابھارت اور رامائن کے بنیادی مفروضات، مذہبی عقائد، رسومات، سماجی اور سیاسی ادارے، ہندو مذہب کے ارتقا کے ایک ہی دور کی داستان سناتے ہیں۔ یہ دور جس کو ہم نے رزمیہ نظموں کے دور سے تعبیر کیا ہے یعنی ۴۰۰ ق م سے ۵۰۰ عیسوی تک کا زمانہ، برہمنی روایت کی آخری اہم تصانیف پُرانوں، اور عہد وسطیٰ کے ہندستانی معاشرہ میں ہندو مت کے بھرپور اظہار سے قبل کا دور ہے۔ مہابھارت اور رامائن ہی اس وقت ہمارے پاس سب سے قدیم ماخذ ہیں جن میں ہندو مت کے اہم فرقوں مثلاً وشنو مت، شیو مت، شکتی مت نیز ہندو مت کے مشہور و معروف دیوی دیوتاؤں کا پہلی بار واضح اور بھرپور تذکرہ ملتا ہے۔ اگرچہ یقیناً یہ مذہبی رجحانات اس سے پہلے سے ہندستان میں موجود رہے ہوں گے لیکن برہمنی روایت

نے انھیں پورے طور سے اپنایا نہیں ہوگا اس لیے ویدک ادب میں یہ دیوی دیوتا اس روپ میں نہیں ملتے جس میں کہ یہ مہابھارت اور رامائن میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔

مہابھارت کا ہی ایک حصّہ وہ مشہور و معروف فلسفیانہ وعظ ہے جو بھگوت گیتا کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب جو مہابھارت کی چھٹی کتاب کے اٹھارہ ابواب (تیئیسویں سے لے کر چالیسویں باب تک) پر مشتمل ہے، سری کرشن کے ان نصائح کے پیرائے میں ہے جو انھوں نے ارجن (پانڈوں کی فوج کے سردار ایک پانڈو بھائی) کو جنگ کے میدان میں ان کی ہمت بندھانے کے لیے تلقین کیے تھے۔ جس وقت کوروں اور پانڈوں کی فوجیں کورکشیتر کے میدان میں (پانی پت کے پاس) آمنے سامنے جمع ہوئیں تو ارجن نے سری کرشن سے، جو اس جنگ میں بظاہر ارجن کے رتھ بان کی حیثیت سے شریک تھے، رتھ کو اپنی صفوں سے آگے نکال کر بیچ میدان میں لے چلنے کے لیے کہا تاکہ وہاں سے دشمن کی فوج کا معائنہ کیا جا سکے۔ سامنے دشمن کی فوج میں آگے آگے ارجن کو اپنے چچازاد بھائی کورو، بھتیجے، چچا، خاندان کے بہت سے بزرگ جو کوروں کی طرف سے جنگ میں شریک ہو رہے تھے، اپنے استاد اور بچپن کے ساتھی اور دوسرے اعزّہ اور اقربا نظر آئے۔ اس منظر کو دیکھ کر کہ حکومت اور ریاست کے لیے اُس کو ان عزیزوں، رشتہ داروں اور محترم ہستیوں سے جنگ کرنا پڑے گی، ارجن کی ہمت جواب دے جاتی ہے۔ وہ پکار اٹھتے ہیں کہ ان عزیز ہستیوں کو مار کر اگر مجھے دونوں جہان کی سلطنت مل جائے تو بھی بے کار ہے، اور یہ کہ میرا ہاتھ ان پر نہیں اُٹھ سکتا خواہ یہ مجھے آکر ختم ہی کیوں نہ کر دیں۔ اس موقع پر سری کرشن ارجن کو زندگی کی حقیقت سے روشناس کراتے ہیں۔ بے غرض عمل (نش کام کرم) اور فرض کی ادائیگی کے فلسفہ کو سمجھاتے ہیں، اور اس ضمن میں حقیقتِ اعلا، کائنات اور انسانی زندگی کے رموز کو آشکارا کرتے ہیں۔

درحقیقت بھگوت گیتا جس کو سری کرشن کے بیان کے پیرایہ میں لکھا گیا ہے، دوسری صدی قبل مسیح (بھگوت گیتا کا قرینِ قیاس زمانہ تصنیف) تک ہندستان میں ترقی پذیر فلسفیانہ اور مذہبی افکار کا نچوڑ کہی جا سکتی ہے۔ اپنی مذہبی اہمیت، مقبولیت اور ہندو مذہب پر اپنے اثرات کے اعتبار سے ہندو روایت کی کوئی اور مقدس کتاب اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ ویدک زمانہ سے بعد کی تصنیف ہونے کی وجہ سے یہ وید یعنی الہامی کتابوں کے

زمرے میں تو نہیں شامل ہے۔ لیکن عملی اعتبار سے گیتا کو ویدوں سے کم اہمیت نہیں حاصل ہے۔ درحقیقت ویدوں سے ہندو روایت کا تعلق حقیقی سے زیادہ رسمی ہے اور عوامی ہندو مذہب کا ارتقا بہت حد تک ویدوں کے اثرات سے آزاد رہا ہے۔ مہابھارت اور راماین کے زمانہ میں رائج، اور بعد کے ہندومت میں موجود، اہم مذہبی تصورات کی جانکاری کے لیے بھگوت گیتا بہترین دستاویز ہے۔

اگر ہم ان مذہبی اور فکری تصورات پر نظر ڈالیں جو مہابھارت اور راماین کے زمانے میں ترقی پذیر تھے تو ہم کو مندرجہ ذیل پہلو نمایاں طور سے ویدک زمانے سے مختلف، ایک نئی ابھرتی ہوئی مذہبی روایت (ہندومت) کی نشاندہی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

نئے دیوی دیوتاؤں کا ظہور:

ویدک دور کے برخلاف جس میں کائنات کی فطری قوتوں سے متعلق دیوی دیوتا جیسے اندر (بجلی اور طوفان کا دیوتا) اگنی (آگ)، سوریہ (سورج) سوم (سوم کا پودا) وایو (ہوا) وغیرہ اہمیت رکھتے تھے، مہابھارت اور راماین میں کچھ نئے دیوی دیوتا مذہبی زندگی پر چھائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان نئے دیوی دیوتاؤں میں برہما، شیو، وشنو اور ایک دیوی ماں (اپنی مختلف صورتوں میں) بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ برہما، وشنو اور شیو کو اکٹھا تری مورتی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

ان دیوی دیوتاؤں میں برہما اور وشنو اگرچہ ویدک ادب میں مذکور ہیں لیکن مہابھارت اور راماین میں ان کی حیثیت میں نمایاں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ برہما جو کہ اخیر دور کے ویدک ادب میں اکثر حقیقت اعلا کے مترادف ایک واحد اور سب سے عظیم دیوتا کی صورت میں پیش کیا گیا ہے، رزمیہ داستانوں (مہابھارت اور راماین) میں صرف کائنات کی تخلیق کے ذمہ دار دیوتا کی حیثیت رکھتا ہے، بلکہ برہما، وشنو اور شیو کی ربوبیتی تثلیث میں برہما بدستور اپنا وزن کھوتا رہتا ہے یہاں تک کہ تری مورتی کے تصور میں محض گنتی کے لیے برہما کا نام باقی رہ جاتا ہے ورنہ عوام کی عقیدت کے اصل مرکز اور مذہبی عظمت کے حقیقی حقدار وشنو اور شیو ہی مذہبی افق پر زندہ و تابندہ رہ جاتے ہیں۔

وشنو اگرچہ ویدک ادب میں مذکور ہے لیکن دوسرے نمایاں دیوتاؤں کے جھرمٹ میں وہ ایک بہت مدھم ستارے کی طرح ہے۔ ایک عظیم دیوتا کے روپ میں وہ ہم کو پہلی بار رزمیہ داستانوں کے ابتدائی حصوں میں ہی ملتا ہے جہاں بتدریج اس کی اہمیت بڑھتی ہوئی دکھائی پڑتی ہے، یہاں تک کہ رزمیہ داستانوں کی موجودہ ترتیب میں بلاشبہ اس کو عظیم ترین دیوتا کا درجہ حاصل ہے۔ تری مورتی کے تصور میں اگر برہما کائنات کی تخلیق کا ذمہ دار ہے تو کائنات کی بقا اور پرورش کی ذمہ داری وشنو کے سر ہے۔ اپنی ربوبیت کی اس صفت کی وجہ سے وشنو کی شخصیت کے تصور میں جمال کا پہلو غالب معلوم ہوتا ہے۔ وشنو کا مقام اس کی اپنی جنت بیکنٹھ میں ہے جہاں اس کے پرستار مرنے کے بعد اپنے اچھے اعمال کی بدولت پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت بھی بلاشبہ وشنو اپنی اور اپنے اوتاروں کی صورت میں سب سے زیادہ پوجا جانے والا دیوتا ہے۔

شیو اپنی صفات کے لحاظ سے وشنو سے نمایاں طور پر مختلف دیوتا ہے۔ وشنو کو اگر جمال کا مظہر قرار دیا جائے تو شیو الوہی طاقت کے قہر و جلال کی تجسیم ہے۔ شیو کی شخصیت میں حقیقت اعلا کی صفت بے نیازی، ماورائیت، انفرادیت اور پُراسراریت بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ وشنو اگر اپنی مانوس اور ہمدردانہ صفات سے دلوں کی تسلی کا باعث بنتا ہے تو شیو اپنی غرابت، وحشت، بے نیازی اور جلال سے دلوں کو دہلاتا ہے اور لوگوں کے سروں کو اپنے آگے خم کرا لیتا ہے۔ شیو کے بارے میں ہندومت کے محققین کا عام خیال یہ ہے کہ اس کی پرستش کا رواج ہندستان میں نہایت قدیم، قبل از آریہ، زمانے سے تھا۔ ویدک زمانے کے آخری ادوار میں شیو کی شخصیت برہمنی مت کے دیوتا رُدر کے ساتھ (جس کی بعض صفات شیو سے ملتی جلتی تھیں) مدغم ہوتی چلی گئی، یہاں تک کہ مہابھارت اور رامائن میں ہم کو رُدر شیو نام کے دیوتا کی پرستش، جس کو برہمنی روایت کی سرپرستی حاصل ہے، عام ملتی ہے۔ مہابھارت اور رامائن اگرچہ اپنی موجودہ صورت میں وشنو کی طرفدار کتابیں ہیں، لیکن اُن میں جس ماحول کی عکاسی کی گئی ہے اُس میں شیو کی پرستش کا ہر طرف چرچا نظر آتا ہے۔

ایک دیوی ماں کی حیثیت سے حقیقت اعلا کی پرستش بھی ہندستان کا ایک بہت قدیم تصور بتائی جاتی ہے۔ موہنجدارو اور ہڑپا (سندھ) میں اس صدی کے شروع میں جو کھدائیاں ہوئیں اور ان سے برآمد ہوئے آثار نے ہندستان میں آریوں سے بہت پہلے، (تین ہزار

قبل مسیح) کی، جس دراوڑ تہذیب کا پتا دیا ہے، اس میں بھی ایک دیوی کی پوجا عام تھی، جس کی مورتیاں کھدائی کے دوران برآمد ہوئیں۔ مہابھارت اور رامائن کے زمانے میں جب کہ بہت سے غیر آریہ اور غیر برہمنی عقائد و رسومات، برہمنی روایت کے جلو میں آکر سر اُبھار رہے تھے، دیوی ماں کے تصور کو بھی اپنی نت نئی شکلوں میں معیاری مذہبی تصور کا درجہ حاصل ہوا۔ اِس وقت وشنو اور شیو کی طرح، اپنی کسی نہ کسی صورت میں دیوی ماں کی پرستش بھی، ہندومت کا مقبول ترین تصور ہے۔

دیوی ماں کے مظاہر میں، اس کی شیو کی بیوی پاربتی کی حیثیت، شیو کی شکتی کالی کی حیثیت اور تانترک فرقہ کی دیوی بھیراوِیں کی حیثیتیں کافی اہم ہیں اور ان صورتوں میں وہ متعدد مختلف ناموں کے ساتھ پوجی جاتی ہے۔ بھوانی کی صورت میں یہ دیوی جرائم پیشہ لوگوں، قزاقوں اور ڈاکوؤں کا چنیدہ معبود رہی ہے۔

موحدانہ رجحان:

ویدک دور کے برخلاف جہاں مظاہر فطرت کے نمایندہ دیوی دیوتاؤں کو باہم یکساں تقدیس کا حامل سمجھا جاتا تھا اور ان سب کو کائنات میں عمل دخل کا ذمہ دار مانا جاتا تھا، مہابھارت اور رامائن میں منظر عام پر آئے ہوئے نئے دیوی دیوتاؤں میں سے ہر ایک اپنے ماننے والوں کی تمام تر توجہ کا حقدار ہوتا ہے۔ شیو، وشنو (مع اپنے مختلف اوتارانہ مظاہر کے) اور دیوی ماں، سبھی اپنے اپنے بھگتوں کے لیے خدائے واحد کا درجہ رکھتے ہیں۔ اگرچہ کسی دیوتا کے بھگت کے لیے یہ ضروری نہیں معلوم ہوتا کہ وہ دوسرے دیوتاؤں کا انکار کرے، لیکن یہ ضرور ہے کہ اس کی مذہبی عقیدت کا اصل مرکز اس کا اِشٹ (چنیدہ) دیوتا ہی ہوتا ہے، اور وہ دوسرے دیوتاؤں کو اس کا ماتحت یا اسی کے مختلف مظاہر (روپ) مانتا ہے اپنی نجات (مُکتی)، اور زندگی کے تمام مرحلوں میں مدد کے لیے وہ اپنے اِشٹ دیوتا ہی سے تمام امیدیں وابستہ رکھتا ہے۔ اس طرح ہم کو رامائن اور مہابھارت کے مذہبی ماحول میں کسی درجہ کا موحدانہ رجحان بھی معلوم ہوتا ہے۔ بعد کے ادوار میں جب ان نئے دیوی دیوتاؤں سے منسلک فرقوں میں مزید تنظیم اور ترقی ہوئی تو اس نوع کا موحدانہ رجحان اور نمایاں ہوگیا۔ ان دیوتاؤں کے اپنے اپنے مخصوص ماننے والوں کے طفیل ہی شاید ہم کو ویدک دیوتاؤں کی بہ نسبت ان نئے

دیوی دیوتاؤں کی تصویر بہت واضح اور مکمل نظر آتی ہے۔

ویدک دور کے دیوتا نمایاں طور پر اساطیری رنگ لیے ہوئے ہیں، اور جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے وہ فطری قوتوں کے مظاہر یا ان کے نمائندوں کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے کہ ویدوں کا بڑا حصہ ان دیوتاؤں کی حمد و ثنا کے گیتوں پر مشتمل ہے ان کی شخصیتیں مبہم اور ان کے کردار کی تصویریں مدّھم ہی رہتی ہیں۔ ان دیوتاؤں کی شخصیات کے غیر واضح تصوّر نے شاید ویدوں کے اس رجحان کی بھی ہمّت افزائی کی کہ ایک دیوتا کی خصوصیات موقع بموقع بہت آسانی سے دوسرے دیوتا کے ساتھ منسوب کر دی جائیں، یا یہ کہ مختلف دیوتاؤں کی صفات بیک وقت کسی ممدوح دیوتا کے ذیل میں بیان کر دی جائیں۔ اس کے برخلاف رامائن اور مہابھارت میں ابھرتے ہوئے دیوتا واضح اور مکمّل شخصیتوں کے مالک ہیں۔ ان کے کردار کے نقوش گہرے اور منفرد ہیں اور وہ تشبّہ اور تشخّص کی تمام منزلوں کو طے کیے ہوئے دکھائی پڑتے ہیں۔ ایسی بھرپور شخصیتوں کے ساتھ ان میں سے ہر ایک کا اپنے ماننے والوں کے لیے ربِّ اعلیٰ بن جانا کچھ دشوار نہ تھا۔

فرقہ بندی کا زمانہ:

ہندو مت کے جن مذہبی رجحانات کا اظہار مہابھارت اور رامائن کی رزمیہ نظموں (۵۰۰ ق م سے ۴۰۰ء) میں ملتا ہے وہ پُرانوں کے دور (۴۰۰ء سے ۱۲۰۰ء) تک خوب برگ و بار لائے۔ عہدِ وسطیٰ اور دورِ حاضر کے ہندو مذہب کی بنیاد درحقیقت انھیں مذہبی رجحانات اور رسومات پر ہے جو رزمیہ نظموں کے زمانے سے اُبھر کر پُرانوں کے دور میں اپنے درجۂ کمال کو پہنچے۔[۱۱]

پُران، جو کہ ہندو روایت کی سب سے آخری مقدّس تصانیف ہیں، درحقیقت اساطیری روایات کے ذریعہ نئی ہندو دینیات کے لیے مستحکم بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش ہے۔ قدیم اور جدید دونوں طرح کے ہندو دانشور اس بات پر متفق ہیں کہ روایتی اعتبار سے کسی بھی پُران کے لیے پانچ عناصر بنیادی قرار دیئے گئے ہیں: (۱) ابتدائے آفرینش اور تخلیق عالم کا بیان، (۲) طوفان نوح کے مماثل) عالمی تباہی، کائنات کی دوبارہ آبادی اور ادوارِ زمانہ کا بیان، (۳) دیوتاؤں اور بزرگوں کے شجرے، (۴) ادوارِ منو یا منونتراؤں کی تفصیل اور (۵) سورج بنسی اور چندر بنسی خاندانوں کے حالات اور ان کے اخلاف کا بیان۔ لیکن موجودہ پُرانوں میں ان

اصولوں کی بہت کم پابندی نظر آتی ہے اور ان کا غالب رجحان مخصوص فرقوں کے عقائد کی ترجمانی معلوم ہوتا ہے۔

رزمیہ نظموں کے دور میں جو اہم دیوتا منظر عام پر اُبھرے تھے اُن میں برہما، وشنو اور شیو کے ساتھ ساتھ، جو اکٹھا تری مورتی کے نام سے پکارے جاتے ہیں، ایک دیوی ماں مخصوص اہمیت کی حامل تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ برہما کے علاوہ تری مورتی میں شامل دونوں دیوتاؤں وشنو اور شیو، اور ان کے ساتھ دیوی ماں نے، نئے ہندو مت کے عظیم ترین دیوتاؤں کی حیثیت حاصل کرلی، بلکہ ان میں سے ہر ایک کے نام پر ہندو مت میں زبردست فرقے بن گئے۔ برہما البتہ کبھی عوام کے ذہنوں کو شیو اور وشنو کی طرح نہیں مسخر کرسکا اور اس لیے دھیرے دھیرے پس منظر میں چلا گیا۔ پرانوں کے دور اور عہد وسطیٰ کے ہندو مت کی تاریخ درحقیقت انھیں دیوتاؤں سے وابستہ فرقوں کی نشوونما کی داستان ہے، اور اسی لیے رزمیہ نظموں کے بعد برہمنی مت کے سلسلے سے ابھرنے والے مذہب کو نیا برہمنی مت یا ہندو مت یا فرقہ بندیوں کا ہندو مت کہا جاسکتا ہے۔

نئے ہندو مت میں جس کے بنیادی رجحانات رزمیہ نظموں میں ہی ابھر رہے تھے اور قدیم برہمنی مت یا ویدک دھرم میں جو بیّن فرق تھا اس کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کرچکے ہیں، اس سلسلے میں یہاں اتنا اور عرض کردیں کہ ویدک رسومات میں قربانی یا یگیہ کو جو مرکزی حیثیت حاصل تھی وہ نئے ہندو مت میں بالکل ختم ہوگئی، بلکہ نئے ہندو مت اور خاص طور سے وشنو مت میں ایک مذہبی رسم کی حیثیت سے قربانی کی مخالفت کا رجحان پایا جاتا ہے اور اس کی جگہ پوجا کو مرکزی مذہبی رسم کا درجہ حاصل ہوگیا[۱۲]۔ قربانی اور پوجا میں رسومات کے ظاہری اعمال کے ساتھ مذہبی تصورات، نیت اور رویّہ کا بھی زبردست فرق تھا۔ ویدک دھرم میں قربانی نے ایک میکانیکی عمل کی حیثیت اختیار کرلی تھی جو اعلاترین مذہبی درجات کے حصول کی کنجی تھی۔ مذہب کے میدان میں قربانی سے اہم دوسری کوئی حقیقت نہیں رہ گئی تھی۔ دیوتا بھی قربانی کے بس میں یا دوسرے الفاظ میں قربانی کرنے والے کے بس میں سمجھے جاتے تھے۔ قربانی ایک ایسے مشینی عمل کی طرح تھی جس کو برہمنوں کے ذریعہ صحیح ڈھنگ سے انجام دلوا کر کوئی بھی شخص، خواہ وہ نیک ہو یا بد، دیوتاؤں پر عقیدہ رکھتا ہو یا ان سے بیزار ہو، اپنا مقصد حاصل کرسکتا تھا۔ اس کے برخلاف پوجا کی بنیاد دیوتا سے ذاتی عقیدت اور محبت پر تھی۔ پوجا ایک شخص کی

دیوتاؤں سے عقیدت (شردّھا) اور تعلق کا مخصوص اعمال کے ذریعہ اظہار کا نام تھا۔ پوجا میں کسی بھی دیوتا کی مورتی یا اس کی کسی اور علامت کے آگے نذر نیاز اور مروّجہ اعمال کے ذریعہ اس دیوتا کی عزت افزائی اور اپنی قدر و محبت کا اظہار شامل تھا۔ پوجا اپنے جذباتی اور ذاتی ہونے میں قربانی کے معروضی اور میکانیکی عمل سے یکسر مختلف تھی۔ اس طرح نئے ہندو مت میں دیوتاؤں سے براہ راست شخصی تعلق رکھنے کی خصوصیت کا اثر مذہبی تصوّرات کے ساتھ ساتھ طریق عبادت اور مذہبی رسومات پر بھی بہت گہرا پڑا تھا۔

اس اُبھرتے ہوئے ہندو مت کی ایک بہت بڑی خصوصیت، جو کہ درحقیقت اس کی مقبولیت اور نشوونما کا بڑا سبب بھی ثابت ہوئی، اس کی وسیع المشربی اور افکار و رسومات میں مختلف روایتوں کو اپنے اندر سمو لینے کی صلاحیت تھی۔ قدیم برہمنی مت حتی الامکان ویدک روایات کا وفادار رہا تھا۔ اس میں جو تبدیلیاں ہوئیں وہ بھی کسی حد تک خود برہمنی مت کے اپنے ارتقا کا نتیجہ تھیں۔ اس کے علاوہ برہمنی مت پر مکمل طور سے برہمن طبقہ کی اجارہ داری تھی اور اس میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کے لیے برہمن طبقہ براہ راست ذمہ دار تھا۔ برہمنی مت کی یہ بھی خصوصیت تھی کہ اس کا دائرہ عمل صرف سماج کے اعلا طبقہ تک محدود تھا۔ سماج کے درمیانی اور نچلے طبقے نہ تو اس سے براہ راست استفادہ کر سکتے تھے اور نہ برہمنی مت کو ان کی مذہبی ضرورتوں سے کوئی دلچسپی تھی۔ دراصل برہمنی مت، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اپنے ابتدائی مدارج میں ہی صرف برہمن طبقہ کا مذہب بن کر رہ گیا تھا۔ رہ گیا سماج کا دوسرا اعلا طبقہ یعنی چھتریوں یا حکمرانوں کا طبقہ، تو وہ اس مذہب سے بالواسطہ (برہمنوں کے ذریعہ) کسی حد تک مستفید ہو سکتا تھا۔ البتہ ملک کی اکثریت (غریب چھتری، ویش، شودر اور اچھوت) اس مذہبی روایت سے ناآشنا ہی رہتے تھے۔

ہندو مت اس کے برخلاف ایک عوامی مذہب تھا۔ ہندو مذہب کے عقائد و رسومات سب اس طرح کے تھے جو عوام کی مذہبی ضرورتوں کو پورا کرتے تھے۔ درحقیقت اگر برہمنی روایت کے پس منظر میں دیکھا جائے تو ایک عرصہ (۲۰۰ ق م سے ۳۰۰ عیسوی تک ہندستان میں بدھ مت اور جین مت کے غلبہ کے بعد ہندو مت کا ارتقا، برہمنی مت کے عوامی رنگ اختیار کرنے کی کوشش تھی۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک طویل عرصے تک بدھ مت اور جین مت کے غلبہ سے محصور رہنے اور عوام میں ان کی مقبولیت کے پیش نظر، برہمنی مت یہ سوچنے پر مجبور

ہو گیا تھا کہ ہندوستان میں اس کی بقا اور نشو و نما ایک عوامی شکل اختیار کرنے پر ہی منحصر ہے۔ اس رجحان کے پیش نظر رامائن اور مہا بھارت میں ابھرتے ہوئے عوامی عقائد و رسومات کی خود برہمن عالموں نے ہمت افزائی کی اور جہاں ایک طرف ان کو برہمنی مت کی تائید مہیا کر کے سند قبولیت عطا کی وہاں ان کی مزید نشو و نما اور ترقی میں بھرپور حصّہ بھی لیا۔ اس طرح ہندو مت، برہمنی مت سے بڑی حد تک مختلف ہونے کے باوجود برہمنی مت کے وارث کی حیثیت سے ہی پھلا پھولا۔

ہندو مت کے عوامی رجحان کی وجہ سے اس روایت میں اپنے احیاء کی ابتدا سے ہی ہندوستان میں موجود مختلف روایتوں کے عقائد و رسومات شامل ہوتی رہیں۔ اس ابھرتی ہوئی تحریک میں اتنی لچک تھی کہ جس علاقہ یا نسل کے لوگ اس کے دائرۂ اثر میں آتے تھے ان کے مقامی اور نسلی عقائد و رسومات کو اس میں جگہ مل جاتی تھی۔ اس طرح ہندو مت میں شروع ہی سے مختلف النوع اور اکثر متضاد مذہبی خیالات و عقائد کو بغیر کسی ردّ و قدح کے اپنے جلو میں رکھنے کی صلاحیت موجود تھی۔ ہندو مت کی اس خصوصیت نے مذہبی رواداری اور عقائد و رسومات میں مکمل آزادی کو اس تحریک کی اہم خصوصیت بنا دیا۔ چنانچہ ہندو مت کی تاریخ میں، باوجود اس کے کہ اہم دیوتاؤں کے گرد ان کے ماننے والوں کے فرقے پوری شدّومد کے ساتھ ابھرے، کبھی اس کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ کسی دیوتا کے ماننے والے اپنے چنیدہ دیوتا (اشٹ دیوتا) کے علاوہ دوسرے دیوتاؤں کا انکار کریں۔ حالانکہ عملی طور سے اپنی تمام مذہبی ضرورتوں کے لیے لوگ اپنے چنیدہ دیوتا ہی کی طرف رجوع ہوتے تھے اور اسی کو خالقِ کائنات اور ربوبیت کے درجے پر فائز مانتے تھے۔ اس طرح تمام دیوتاؤں کی تعظیم کا عقیدہ ہندو مذہبیت کی اہم خصوصیت قرار پایا۔ اس عقیدہ کے پیش نظر ایک ہندو سبھی دیوتاؤں کو قابل تعظیم مانتا ہے اور موقع موقع سے وہ مختلف دیوی دیوتاؤں کو نذر عقیدت بھی پیش کرتا رہتا ہے، لیکن درحقیقت کسی ایک دیوتا کے مخصوص فرقے سے تعلق رکھنے والوں، یا کسی بھی دیوتا کو اپنا چنیدہ دیوتا سمجھنے والوں کے لیے ان کا مخصوص دیوتا ہی معبودِ حقیقی کے درجہ پر فائز ہوتا ہے اور بقیہ دوسرے دیوی دیوتا اس معبودِ حقیقی کے مختلف روپ سمجھے جاتے ہیں۔ شیو کے بھکتوں کے لیے وشنو یا اس کے مختلف اوتار یا دیوی ماں، شیو کی ہی مختلف صفات کا ظہور ہیں۔ اسی طرح وشنو کے بھکت شیو اور دیوی ماں یا ان کے مختلف مظاہر

کو عظیم وشنو کے ماتحت اور اسی کی طاقتوں کی جلوہ گری مانتے ہیں۔ اس طرح ہندومت کے مختلف دیوی دیوتا، جو مختلف نسلی اور تہذیبی روایتوں کی دین ہیں، ہندومت میں ایک ساتھ اپنا اپنا مقام پا سکتے ہیں، اگرچہ ان کی اہمیت ہر ہندو کے لیے، اپنے خاندانی یا علاقائی مذہبی رجحانات کے لحاظ سے، مختلف ہو سکتی ہے۔

مختلف روایتوں سے ماخوذ دیوی دیوتاؤں کو اپنے اندر سمونے کے سلسلے میں ہندومت کی تاریخ میں ایک اور عمل سے بہت کام لیا گیا۔ یہ تھا مختلف دیوتاؤں کے کسی ایک دیوتا کی شخصیت میں اتحاد کا عمل۔ بعض اوقات کسی ایک دیوتا کی مختلف صفات یا اس کے مختلف مظاہر میں ہم کو ان دیوتاؤں کا کچھ سراغ مل جاتا ہے جن کے باہم اتحاد سے موجودہ دیوتا کی شخصیت ترکیب پائی ہے۔ لیکن اکثر اوقات یہ اتحاد اتنا مکمل ہے، اور ہندو مذہب کے اتنے ابتدائی دور سے تعلق رکھتا ہے، کہ موجودہ صورت میں کسی دیوتا کی شخصیت میں جذب دوسرے دیوتاؤں کا سراغ لگانا دشوار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ اس عمل کے ذریعہ ہندوستان میں موجود برہمنی تہذیب کے دائرہ سے باہر کے قبائل، مقامی آبادی کے دیوی دیوتاؤں اور ان کے مذہبی عقائد کو برہمنی روایت سے ماخوذ دیوتاؤں کی شخصیت میں جگہ مل جاتی تھی اور اس طرح ہندو روایت کے جلو میں وہ قومیں اور غیر آرین قبائل بھی شامل ہو جاتے تھے جو اب تک برہمنی ثقافت کے دائرہ سے باہر سمجھے جاتے تھے۔ اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ برہمنی روایت، دراوڑ تمدن کے باقیات، اور مقامی قبائل کے مذہبی عقائد اور رسومات، وہ تین اہم ماخذ ہیں جنھوں نے ہندو روایت کی تشکیل میں حصہ لیا، اگرچہ ان کے علاوہ ہندوستان میں وقتاً فوقتاً باہر سے آنے والی قوموں کے اثرات بھی ہندو روایت میں جذب ہوتے رہے ہیں[۱۳]۔ ان تمام روایات میں چونکہ برہمنی روایت کو سب سے زیادہ استناد اور غلبہ حاصل رہا اس لیے ہندومت کو برہمنی مت کا ہی جانشین تسلیم کیا گیا۔ بلکہ خود ہندو روایت کے اپنے عقیدہ میں وہ ویدک اور برہمنی روایت کے تسلسل کا ہی نام ہے اور ہر ہندو عقیدے اور رسم کی سند ویدک ادب سے حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ویدوں کا تعلق ہندومت سے حقیقی سے زیادہ رسمی ہے اور ہندو روایت کا ارتقا ویدوں کے تسلط سے آزاد رہ کر ہوا ہے[۱۴]۔

ہندومت کی عمومی خصوصیات کے اس مختصر تعارف کے بعد ہم ذیل میں ان اہم فرقوں

کا ذکر کرتے ہیں جن پر کہ عہد وسطی کے پورے دور میں (یعنی ۵۰۰ عیسوی سے دور جدید تک) ہندو مت کی بنیاد رہی ہے اور جو ہندو مت کے اندر ذیلی روایتوں کی حیثیت سے اس دور میں خوب پھلے پھولے۔ اس سلسلے میں ہم صرف تین فرقوں (۱) شیو مت (۲) وشنو مت اور (۳) دیوی ماں کے پرستاروں کا ذکر کریں گے جو کہ ہندو مت کے غالب ترین فرقے رہے ہیں اور جن کا دائرۂ اثر ہندوؤں کی بھاری اکثریت پر محیط رہا ہے۔

شیو مت

شیو کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ہندوستان کے قدیم ترین دیوتاؤں میں سے ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب (۳۵۰۰ — ۱۷۰۰ ق م) سے متعلق جن آثار قدیمہ کی دریافت ہوئی ہے ان میں ایسی مہریں ملی ہیں جن پر شیو کی خصوصیات رکھنے والے ایک دیوتا کی شبیہہ نقش ہے اور اس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ شیو یا اس سے ملتے جلتے ایک دیوتا کی پرستش آج سے ساڑھے پانچ ہزار سال قبل بھی ہندوستان میں ہوتی تھی۔ ابتدائی عہد کے ویدک ادب کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ آریہ بھی اپنے ساتھ ہندوستان میں ایک ایسے دیوتا کا تصور لے کر آئے تھے جس کی خصوصیات بہت کچھ قدیم ہندوستانی دیوتا شیو سے ملتی جلتی تھیں۔ آریوں کا یہ دیوتا ابتدائی ویدک ادب میں رُدر کے نام سے موسوم ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ آریوں اور ہندوستان کے قدیم غیر آریہ باشندوں کے درمیان باہم اختلاط کے نتیجے میں یہ محسوس کیا گیا کہ آریوں کا دیوتا رُدر اور ہندوستان کا قدیم دیوتا شیو دراصل ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں۔ اس احساس کے نتیجے میں ویدک دور کے آخری زمانہ میں رُدر شیو نام کا ایک دیوتا منظر عام پر ابھرتا ہے جس میں کہ قدیم شیو اور آرین رُدر کی شخصیتیں جذب ہو گئی ہیں اور جو دونوں کی خصوصیات کا حامل ہے۔ اس صورت میں قدیم شیو کو ویدک برہمنی مت کی مہر استناد بھی حاصل ہو گئی ہے۔ بہر حال اس دور تک رُدر شیو کے تصوّر میں تجریدی عنصر غالب ہے اور اس کی شخصیت کی تجسیم بڑی حد تک نامکمل ہے۔ ویدک ادب کے آخری حصہ سے متعلق سویتا شوبترا اپنشد میں رُدر شیو کو ربّ اعلا اور آقائے کُل کی حیثیت سے ضرور یاد کیا گیا ہے،[۱۵] لیکن اس کی شخصیت کا کوئی واضح اور تشخصی تصور نہیں پیش کیا گیا ہے۔ ویدک عہد سے گزر کر جب ہم رزمیہ نظموں کے دور (۴۰۰ ق م سے ۵۰۰ عیسوی) میں پہنچتے ہیں تو ہم کو مہابھارت میں پہلی

مرتبہ شیو اپنی منفرد خصوصیات کے ساتھ ایک مکمل شخصی دیوتا کی صورت میں نظر آتا ہے۔

مہابھارت میں اگرچہ عام طور پر شیو کو ایک عظیم دیوتا کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کی مخصوص صفات کی مظہر مختلف دیومالائی کہانیاں بھی بیان کی گئی ہیں، لیکن اس کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کا سب سے بڑا ثبوت پشوپتا نام کے ایک فرقہ کے ذکر میں ملتا ہے جو شیو کو پشوپتی کی شکل میں ماننے والے اس کے مخصوص بھگتوں کا ایک فرقہ تھا۔ شیو کی شخصیت کے گرد ابھرتے ہوئے مخصوص فرقوں اور اس کی عوامی مقبولیت کو مزید ترقی اس وقت ملی جب رزمیہ نظموں کے دور کے بعد پرانوں کی تصنیف کا سلسلہ شروع ہوا۔ ہندومت کے دوسرے فرقوں کی طرح شیو کے مخصوص پرستاروں نے بھی ایسے پران تصنیف کیے جن کا محور ان کا اپنا چنیدہ دیوتا شیو تھا اور جن میں شیومت کے مخصوص نظریات کی تبلیغ تھی۔ شیومت کے علم برداران پرانوں میں مت سیا، کرما، لنگ، وایو، سکندا اور اگنی پران خاص اہمیت رکھتے ہیں[۱۶]

شیو کی جو تصویر مہابھارت اور پرانوں میں بیان کیے گئے قصوں اور تذکروں سے ابھرتی ہے وہ تضادات کا ایک مجموعہ ہے۔ ہندومت کا کوئی اور دیوتا باہم متضاد صفات کا حامل اور مختلف النوع احوال کا تابع ہونے میں شیو کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ ایک طرف وہ ہندو تری مورتی میں کائنات کی فنا اور بربادی کے ذمہ دار دیوتا کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس صورت میں وہ انسانی کھوپڑیوں کی مالائیں اور سانپوں کو گلے میں ڈالے راتوں کو شمشان گھاٹ میں عفریتوں اور عجیب الخلقت مخلوقات کی فوج کے ساتھ گھومتا ہے اور ان کا سردار مانا جاتا ہے، لیکن دوسری طرف متعدد تذکروں اور گیتوں میں شیو کی پاکیزگی، تقدس اور ذاتی حسن و جمال کی قسم بھی کھائی گئی ہے اور اس کو شیو (مبارک) اور اپنے بھگتوں کی مرادیں پوری کرنے والا گردانا گیا ہے۔ ایک طرف اس کو جلال و غضب سے بھرا ہوا دیوتا مانا جاتا ہے جو بھیراوا اور ویر بھدرا کی حیثیت میں گستاخوں اور نافرمانوں سے سخت ترین انتقام لیتا ہے، تو دوسری طرف اس کو ایک نرم مزاج دیوتا بھی سمجھا گیا ہے جس کو خوش کرنے کے لیے محض تلسی کی پتیوں کا نذرانہ کافی ہے۔ شیو کی ایک حیثیت مہایوگی کی بھی ہے، اس صورت میں اس کو دنیا سے کنارہ کش ایک سنیاسی اور یوگ کے ماہر کی حیثیت سے پہاڑوں میں تربیتِ نفس میں مشغول دکھایا جاتا ہے، اس کے ساتھ ایک ترشول اور سنیاسیوں کا کمنڈل ہوتا ہے اور

وہ کسی چٹان پر شیر کی کھال بچھائے یوگا کے آسن میں بیٹھا مراقبہ میں غرق ہوتا ہے۔ شیو کا یہ تصور بہت مقبول ہے اور تصویروں اور مورتیوں میں اکثر شیو کو اسی صورت میں پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مہا سنیاسی اور مہا یوگی بالکل متضاد طور سے ایک مثالی شوہر اور ایک پرسکون خاندان کے ذمہ دار کی حیثیت سے بھی معروف ہے، جو اپنی بیوی پاروتی اور دو لڑکوں سکندا اور گنیش کے ساتھ ایک مثالی خاندانی زندگی گزارتا ہے۔ شیو کے بھگتوں کے نزدیک شیو کی ایک صورت وہ بھی ہے جہاں وہ حقیقت اعلا کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اس صورت میں وہ صرف فنا کا دیوتا نہیں رہ جاتا بلکہ خالقیت، رُبوبیت اور فنا کا جامع ذمہ دار اور کائنات کا واحد حکمراں ہو جاتا ہے۔ اس کی مرضی کے بغیر پتّا بھی نہیں ہلتا اور وہ ہر بات سے آگاہ سمیع اور بصیر، ہر جگہ حاضر اور ناظر مانا جاتا ہے۔ برہما اور وشنو جیسے دیوتا اس صورت میں شیو کے ہی مخصوص مظاہر مانے جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ شیو کی شخصیت کا ایک رُخ یہ بھی ہے جہاں وہ ایک آوارہ گرد، بلا نوش، رقص و موسیقی کے دلدادہ، جنگلوں میں بھٹکنے والے شکاری اور من موجی کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔

شیو کی شخصیت کے تصور میں تنوّع، اور اس کی مختلف الجہات شخصیت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہندو مت میں شیو کی آٹھ صورتیں مستند مانی جاتی ہیں، اور ان آٹھ مختلف صورتوں میں وہ مختلف اوقات یا مختلف حلقوں میں پوجا جاتا ہے۔ شیو کی آٹھ مستند و مشہور صورتوں میں اس کے نام حسب ذیل ہیں: سرو، بھاو، پشوپتی، ایشنا، بھیم، رُدر، مہا دیو اور اُگرا۔ شیو کی یہ مختلف صورتیں اور اس کے بارے میں ہندو مت کے متنوّع تصورات اس بات کو بالکل واضح کر دیتے ہیں کہ شیو کی شخصیت کے تصور میں آریہ، غیر آریہ، مقامی قبائلی اور دوسری کئی روایتوں کے دیوتاؤں کی صفات ضم ہو گئی ہیں۔ اس طرح ایک ایسا دیوتا منظر عام پر اُبھرتا چلا گیا جو اپنی مختلف الجہات شخصیت کی وجہ سے مختلف نسلوں اور قوموں کے مختلف ذوق کی تسکین کر سکتا تھا، ساتھ ہی ساتھ یہ تصوّر کہ وہ سب اسی ایک دیوتا شیو کے پجاری ہیں ان سب میں ایک رشتۂ وحدت بھی پیدا کرتا دیتا تھا۔ یہ تھا پُرانوں کے دور میں ابھرتے ہوئے نئے ہندو مت کا وہ روادارانہ رجحان جس کے ذریعہ وہ ایک زبردست عوامی تحریک بن سکا اور ہندوستان کے مختلف النسل اور مختلف التنوّع باشندوں کو اپنے اندر سمو سکا۔ اس دور میں اُبھرتے ہوئے دوسرے ہندو فرقے وشنو مت میں جو بالآخر ہندو اکثریت کا مسلک قرار پایا، اس رجحان نے ایک دوسری

شکل اختیار کی اور شنبو کی مختلف صورتوں سے زیادہ مقبولِ عام دیوتا وِشنو کے مختلف اوتاروں کی صورت میں سامنے لے آیا۔[17]

وِشنو مت :

وِشنو ابتدائی ویدک ادب میں ایک کم اہم دیوتا کی حیثیت سے مذکور ہے۔ یعنی اپنی اصلیت کے لحاظ سے وِشنو ایک آرین دیوتا ہے، اگرچہ وہ ان "نام نہاد" دیوتاؤں کی صف میں نہیں آتا جو ویدک دور کے شروع میں مذہبی افق پر چھائے ہوئے تھے۔ ویدک دور کے وسطی اور آخری دور میں بتدریج وشنو کی اہمیت بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے اور بہت جلد، ویدک دور میں ہی، وشنو کو خدائے مطلق کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے۔[18]

برہمنی روایت میں وشنو کی اہمیت اور وقار کو مزید تقویت اس رجحان سے حاصل ہوئی جس کی رو سے ۵۰۰ قبل مسیح سے پہلے ہی وشنو اور ویدک عہد کے ایک دوسرے اہم دیوتا نارائن کی شخصیتوں کو ایک دوسرے میں ضم کر دیا گیا تھا۔[19] اس طرح ہم ویدک ادب کے بعض آخری حصوں، مثلاً تیتریا آرنیکایا اور بعد کی تصنیفات جیسے بودھیانا گرھیا سوتر میں وشنو نارائن جیسے ایک عظیم ترین دیوتا کا تذکرہ پاتے ہیں۔[20] وشنو کی مقبولیت کی تاریخ میں دوسرا اہم موڑ اس وقت آیا جب کہ وشنو نارائن کو ایک تیسرے عوامی دیوتا کرشن واسودیو کی شخصیت سے ملا دیا گیا۔ مہابھارت کے مختلف حصے، پنینی کی کتاب النحو پر پتانجلی کی تفسیر (دوسری صدی قبل مسیح) اور مختلف آثار قدیمہ کی شہادتیں بتاتی ہیں کہ کم سے کم تیسری صدی قبل مسیح تک وشنو نارائن اور کرشن واسودیو کو (جو خود دو شخصیتوں کرشن اور واسودیو کا مجموعہ تھا) ایک دیوتا تسلیم کر لیا گیا تھا۔[21]

کرشن واسودیو در حقیقت برہمنی روایت سے باہر ایک غیر آریہ قوم یادو کا قبائلی دیوتا تھا جس کی پرستش میں توحید اور والہانہ عقیدت کے اجزا خاص اہمیت رکھتے تھے۔[22] وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یادوؤں کے علاوہ دوسرے ہندوستانی عوام بھی کرشن واسودیو کے حلقۂ اثر میں آتے جا رہے تھے۔ برہمنی روایت سے متعلق وشنو نارائن اور غیر آریہ کرشن واسودیو کا باہم گر انضمام، دونوں فریقوں کے لیے حد درجہ سود مند ثابت ہوا۔ برہمنی مت کو، جو بدھ مت اور جین مت کی عوامی مقبولیت سے متاثر ہو کر عوام میں رسوخ حاصل کرنے کے لیے بے چین تھا،

کرشن واسودیو میں ایک ایسا عوامی دیوتا مل گیا جس کو وشنو کے اوتار کی صورت میں اپنا کر ہندستانی عوام اور غیر آریہ عناصر کو بھی برہمنی حلقۂ اثر میں شامل کرلیا گیا۔ دوسری طرف کرشن واسودیو کے پرستار بہت سے غیر آریہ قبائل اور عوامی طبقات کے مذہبی رجحان کو برہمنی مت کا عطا کردہ درجۂ استناد حاصل ہوگیا۔ وشنو نارائن اور کرشن واسودیو کے انضمام کے بعد وشنومت، بحیثیت کرشن کی پرستش پر مبنی مذہبی فکر کے، خوب پھلا پھولا۔ مہابھارت کے مختلف حصوں کا مطالعہ ویشنومت کے بتدریج بڑھتے ہوئے غلبہ کو بخوبی واضح کرتا ہے۔ مہابھارت، جو کہ ابتدا میں ایک غیر جانبدار تصنیف تھی، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ویشنو عقائد اور نظریات سے بھر دی گئی۔ چنانچہ اپنی موجودہ صورت میں یہ بلاشبہ ویشنومت کی طرفدار تصنیف ہے[۲۳]۔ اس سلسلے میں مہابھارت کا اہم ترین حصہ جس میں کہ مخصوص ویشنو عقائد اور سری کرشن کے کردار کو پوری طرح نمایاں کیا گیا ہے، وہ تصنیف ہے جو کہ بھگوت گیتا کے نام سے موسوم ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ مہابھارت کے قصہ میں ایک نازک مقام پر بعد کے ویشنو علما کا اضافہ ہے، جس نے کہ ویشنومت کے ارتقا میں ایک کلیدی کردار ادا کیا ہے[۲۴]۔ بھگوت گیتا میں نہ صرف واضح طور سے سری کرشن کو وشنو کے اوتار کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے بلکہ وشنو کی حیثیت میں ان کو حقیقت اعلا کے مترادف قرار دیا گیا ہے۔ دوسری طرف اعلاترین روحانی مدارج کو برہمنی مت کی طرح صرف سماج کے اعلا طبقوں تک محدود نہ رکھتے ہوئے، عوام الناس، بلکہ عورتوں، غلاموں، شودروں اور اچھوتوں تک کے لیے ممکن الحصول قرار دیا گیا ہے۔

> "میری پناہ لینے والے، اے پارتھ (سری ارجن)! چاہے وہ نیچ ذات کے ہوں یا عورتیں، ویش اور شودر ہی کیوں نہ ہوں وہ بھی اعلاترین (روحانی) مقصود کو حاصل کرسکتے ہیں[۲۵]۔"

اس کے ساتھ ساتھ بھگوت گیتا میں برہمنی مت کی قربانیوں (یگیہ) پر مبنی رسومات کے بجائے کرشن کی عبادت کے لیے عشق حقیقی (بھکتی) اور سچی عقیدت کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ بھگوت گیتا کی تصنیف اور مہابھارت کے ویشنو رنگ میں رنگے جانے کے ساتھ ہی ویشنومت نے ہندستانی مذاہب کی صف میں اپنا ممتاز مقام متعین کرلیا تھا۔ اس کے بعد صرف وقت گزرنے کی دیر تھی کہ عوامی حلقوں میں ویشنومت کے اثرات بڑھنے لگے۔

ویشنو تحریک کی مقبولیت اور ترقی میں اگلا اہم مرحلہ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں پیش آتا ہے۔ اس دور میں شمالی ہندستان کے بجائے جنوبی ہندستان مذہبی احیا، کی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا تھا۔ اس زمانہ میں جنوبی ہندستان، خاص طور سے مدراس کے علاقہ میں سنت شاعروں کا ایک سلسلہ پیدا ہوا جو کہ الور سنتوں کے نام سے مشہور ہے عشق حقیقی کے نشہ سے سرشار ان شعرا نے مقامی زبان میں وہ شعری ادب پیش کیا جس نے عوام کو اپنا گرویدہ بنالیا اور جس کے اثرات بعد کی صدیوں میں نسلاً بعد نسل منتقل ہوتے رہے۔ اس صوفیانہ شاعری میں وشنو اور اس کے اوتار کرشن کو معبودِ حقیقی مان کر ان کے لیے والہانہ محبت کا اظہار کیا گیا ہے۔ جذبۂ محبت کی شدت اور محبوبِ حقیقی کے لیے عشقِ مجازی کا پیرایۂ بیان، یہ دونوں خصوصیات الور سنتوں کی بھکتی کو بھگوت گیتا کی محتاط بندگی سے مختلف بنادیتی ہیں اور ویشنومت کی تاریخ میں ایک نئے موڑ کی نشاندہی کرتی ہیں۔ الور سنتوں کی جذباتی محبت اور ان کے مجازی استعارے عوام کے لیے زیادہ پرکشش اور پُرتاثیر ثابت ہوئے۔ چنانچہ آٹھویں صدی عیسوی کے بعد یہی رجحان ویشنومت کا مخصوص شعار بن گیا۔ ویشنومت کی دوسری اہم ترین مقدس کتاب بھگوت پُران اسی دور میں (آٹھویں صدی عیسوی) اور غالباً جنوبی ہندستان ہی میں تصنیف ہوئی۔ اس کتاب میں سری کرشن کی داستانِ حیات نہایت تفصیل سے بیان کی گئی ہے، لیکن اس کا اہم ترین حصہ وہ ہے جہاں پہلی مرتبہ مجازی تعبیرات کے بھرپور استعمال کے ساتھ سری کرشن سے گوپیوں کی والہانہ محبت کی تفصیلات مذکور ہیں۔ یہ تصنیف، سرتاسر کرشن سے جذباتی قسم کی بھکتی کے رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے اور عشقِ حقیقی کے اسی رجحان کو تقویت دیتی ہے جس کی داغ بیل الور سنتوں کے ہاتھوں پڑ رہی تھی۔ بعد کی صدیوں میں خصوصاً دسویں صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی کے دوران جنوبی ہندستان میں بھکتی کے فلسفیانہ اور نظریاتی پہلو کو خاصی اہمیت حاصل ہوگئی۔ اس دوران وہاں ویشنومت کے کئی ایسے مفکّر پیدا ہوئے جنھوں نے بھکتی کی فلسفیانہ اساس کو اپنا موضوع فکر بنایا اور اس سلسلے میں یادگار خدمات انجام دیں۔ ان مفکرین میں رامانج اچاریہ (گیارہویں صدی عیسوی) اور مادھو اچاریہ (بارہویں صدی عیسوی) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔

تقریباً اسی زمانے میں جبکہ جنوبی ہندستان میں بھکتی کا فلسفیانہ اور نظریاتی پہلو موضوعِ بحث تھا جذباتی قسم کی والہانہ بھکتی کے رجحان نے شمالی ہندستان کا رخ کیا جہاں مسلمان صوفیاء کی زندہ مثالیں ہندستانی عوام کے سامنے عشقِ حقیقی کا اسلامی نمونہ پیش کر رہی تھیں۔ شمالی ہندستان کے عوام نے والہانہ بھکتی کے رجحان کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور بہت جلد اس کے نمایندہ سنتوں کے ہاتھوں وشنومت کی یہ شکل شمالی ہندستان کے کونے کونے میں پھیل گئی۔ بارہویں صدی عیسوی میں نمبارک اور جے دیوا سے لے کر جنھوں نے بھکتی میں کرشن اور رادھا کے رشتۂ محبت کو اپنا مثالی مسلک قرار دیا تھا، چودھویں صدی میں راماننداور ان کے ممتاز شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد، جیسے روی داس، کبیر، دھنا، سینا، پیپا، بھاوانندا، دھرم داس، ملوک داس، ڈاڈو، نیز مہاراشٹر میں، نام دیو، ایکاناتھ، تکارام بنگال میں سری چیتنیہ، راجستھان میں میرابائی اور اودھ میں تلسی داس نے، سولہویں صدی تک، والہانہ جذبۂ محبت پر مبنی جذباتی قسم کی بھکتی کو وشنومت کی سب سے نمایاں صفت بنا دیا۔ ان سنتوں اور ان جیسے ہزاروں سنتوں نے اپنے اثرات سے وشنومت کو وہ مقبولیت عطا کی جس کی وجہ سے آج تک وہ ہندومت کا غالب ترین فرقہ ہے۔

دیوی مت :

شیو کی پرستش کی طرح حقیقتِ الٰہیہ کا ایک دیوی کی صورت میں تصوّر بھی ہندستان کے قدیم ترین مذہبی عقائد میں سے ہے۔ ساڑھے پانچ ہزار سالہ قدیم ہندستانی تہذیب کے جن آثار کی کھدائی موہنجدارو اور ہڑپا میں ہوئی ہے، ان میں شیو جیسے ایک دیوتا کی تصویروں کے علاوہ ایک دیوی کی مورتیاں بھی برآمد ہوئی ہیں، جو غالباً زرخیزی اور خوشحالی کی دیوی کی حیثیت سے بھی پوجی جاتی تھی۔ یہ بھی گمان کیا جاتا ہے کہ یہ دیوی، ایک دیوی ماں کی صورت میں حقیقتِ الٰہیہ کے تصوّر کا مظہر تھی۔ سامی النسل قوموں کے علاوہ دُنیا کی دوسری قوموں میں یہ تصوّر کافی عام رہا ہے، اور قدیم زمانے میں دنیا کے مختلف حصّوں میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ بعض ہندو دانشوروں کا خیال ہے کہ باپ یا آقا کی حیثیت سے حقیقتِ الٰہیہ کے تصوّر کے مقابلے میں اس کا ماں کی حیثیت میں تصور بندے کے ساتھ زیادہ قریبی اور پُراعتماد رشتہ استوار کرتا ہے۔ بہرحال کوئی بھی وجہ ہو، یہ حقیقت ہے کہ ہندستان میں ایک دیوی ماں کی حیثیت سے

کائنات کی حقیقتِ اعلا کا تصوّر، ایک قدیم تصوّر تھا۔ آریوں سے پہلے ہندستان میں دیوی پوجا کی روایت سے قطع نظر، خود آریوں کے مذہبی فکر میں کائنات کی مختلف طاقتوں کو دیویوں کی حیثیت سے مانا گیا تھا۔ اس سلسلے میں رگ وید کی دسویں کتاب کا بھجن نمبر ۱۲۵ قابل غور ہے جس میں دیوی واکیہ (قوت گفتار کی دیوی) کو نہ صرف دوسرے تمام دیوتاؤں بلکہ ساری کائنات کا سرچشمہ حیات اور اس کی قوتوں کا ماخذ قرار دیا گیا ہے[۲۶]

بعد کے ویدک ادب میں، تیتریہ آرنیکا میں دُرگا، کینا اپنشد میں اُما اور منڈکا اُپنشد میں اگنی کی تین زبانوں کی حیثیت سے، کالی، کرالی اور دھوموتی کا تذکرہ ملتا ہے جو کہ سب کے سب دیوی کی ہی مختلف صورتوں کے نام ہیں[۲۷]۔ مہابھارت کے شروع کے حصّے میں دیوی کا تذکرہ دُرگا کی حیثیت سے ملتا ہے لیکن اس وقت اس کو سری کرشن کی بہن کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا ہے۔ البتہ اسی کتاب کے آخری حصّے میں اگرچہ وہ سری کرشن سے منسلک رہتی ہے لیکن پھر بھی اس کو اس کی زیادہ معروف حیثیت یعنی شیو کی بیوی اُما کے طور سے پیش کیا گیا ہے[۲۸]۔ مہابھارت میں مذکورہ حوالوں میں دُرگا اور اُما کو اسی روایتی ہیبت ناک تصوّر کے ساتھ پیش کیا گیا ہے جو دیوی کی کالی کی حیثیت کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے[۲۹]

ویدک اور رزمیہ نظموں کے دور کے بعد جب ہم پُرانوں کے دور میں داخل ہوتے ہیں تو ہمیں ہندو مت کی مذہبی کتابوں میں دیوی ماں اور اس کی شخصیت کی تفصیلات زیادہ بڑے پیمانہ پر ملتی ہیں۔ ہری ومسا اور مارکنڈے پُران کے ایک حصّہ المعروف بہ چنڈی مہتمیا میں دیوی کو واضح طور سے تری مورتی کے تینوں دیوتاؤں برہما، وشنو اور شیو کی صلاحیتوں کے عطر اور ان کی قوّت (شکتی) کے طور سے پیش کیا گیا ہے[۳۰]۔ ان تصنیفات میں دیوی کے کالی کی صورت میں ظہور کی بھی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ کالی کی صورت میں دیوی شیو کی پوشیدہ قوّت ہے، جو مجسّم طور سے ایک دیوی کی صورت میں ظاہر ہوئی ہے تاکہ راکھشسوں کا صفایا کر سکے۔ اپنے ظہور کے بعد کالی بذات خود ایک منفرد حیثیت کی حامل ہے، اور دیوی ماں کی دوسری حیثیتوں کی طرح اسی کا ایک مخصوص روپ مانی جاتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ دیوی ماں، حقیقتِ اعلا کے مظہر کی حیثیت سے، اپنی کالی اور دُرگا کی حیثیتوں میں زیادہ پوجی جاتی ہے، بہ نسبت پاروتی اور اُما کی حیثیت کے، جن میں اس کا شیو سے تعلق زیادہ نمایاں ہے۔

دیوی ماں اپنے سب سے مقبول عام تصور میں، جس میں وہ کالی، درگا، کمندا یا چنڈی جیسے ناموں سے مشہور ہے، شیر پر سوار اپنے ترشول سے بھینسا راکشس کو مارتی ہوئی دکھائی جاتی ہے۔ اس کے گلے میں انسانی کھوپڑیوں کی مالا ہوتی ہے اور لٹکتی ہوئی لال زبان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ابھی ابھی خون پی کر آرہی ہے۔ اس کے ایک ہاتھ میں خونخوار تلوار ہوتی ہے اور دوسرا ہاتھ اپنے بھکتوں کو تسلّی کا اشارہ دیتا معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح جہاں ایک طرف وہ خونخواری اور ہیبت کا مجسمہ معلوم ہوتی ہے، وہاں دوسری طرف وہ اپنے بھکتوں کی حفاظت کی ذمّہ دار اور اُن کو خوشحالی کی بشارت بھی دیتی ہوئی نظر آتی ہے۔ خوف اور کشش کی یہ متضاد صفات اس کی سرّیت اور ماورائیت میں اضافہ کرتی ہیں۔

دیوی ماں کے مخصوص بھکتوں میں ایک فرقہ 'شکتوں' کا بھی ہے۔ یہ لوگ دیوی ماں کو شیو کی شکتی مان کر اس کی بحیثیت حقیقتِ اعلا پرستش کرتے ہیں۔ انھیں میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو تانترک رسومات پر عمل کرتے ہیں اور ہندو مت میں 'باطنی' رجحانات کے علمبردار ہیں۔ ان کے عقائد اور رسومات چونکہ اکثر عام سماجی اور اخلاقی معیاروں سے مختلف ہوتے ہیں اس لیے یہ اپنے کو پوشیدہ رکھتے ہیں اور اپنی رسومات کو خفیہ طور سے ادا کرتے ہیں۔

قانون اور سماجی زندگی:

یہ کہا جاسکتا ہے کہ بنیادی اعتبار سے ہندو مت میں مذہب کا مقصود، ابتدائی زمانہ میں فرد کی اپنی بھلائی، اور بعد کے دور میں فرد کی اپنی نجات (موکش) رہا ہے۔ غالباً اسی اعتبار سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہندو مت ایک انفرادیت پسند مذہبی روایت ہے جس میں سماجی زندگی کی اصلاح اور بہتری کو مذہب کے اہم مقاصد میں شامل نہیں سمجھا گیا ہے[۱۳]۔ لیکن، بہر حال انسان ایک 'سماجی جانور' ہے اور پُر امن اجتماعی زندگی اور تمدّن کی بقا کے لیے ضروری تھا کہ سماجی زندگی کے کچھ اصول متعین کیے جائیں۔ اس لیے ہم دیکھیں گے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندو مت میں سماجی زندگی کا ایک ایسا باقاعدہ نظام وجود میں آگیا جس کو مذہب کی پوری حمایت حاصل تھی۔

اجتماعی زندگی کی تنظیم کی سماجی ضرورت سے الگ، ہندستان میں اپنے قیام کے ابتدائی زمانے سے ہی آریہ مفکرین نے مشاہدۂ فطرت کے نتیجے میں کائنات میں جاری وساری بنیادی

فطری قوانین کی آفاقیت اور باقاعدگی کو محسوس کرلیا تھا۔ وہ فطری قوانین جو ہمیشہ باقاعدگی اور بغیر کسی تبدیلی کے اپنے اثرات ظاہر کرتے رہے ہیں اور جن پر کائنات کا نظام منحصر ہے ویدک ادب میں 'رت' کے اجتماعی نام سے یاد کیے گئے ہیں۔ کائنات میں رت کی کارفرمائی کے کچھ عام مظاہر، دن اور رات کے بننے، موسموں کے آنے جانے، چاند کے گھٹنے بڑھنے، آگ کے بہرصورت جلانے، پودوں اور جانداروں کی بتدریج نمو اور بتدریج زوال، کی صورت میں محسوس کیے گئے۔ اس طرح ویدوں میں کائنات کے مستقل نظام اور باقاعدہ وجود کا ذمہ دار رت کے ازلی، ابدی اور عالمی اصول کو ٹھہرایا گیا ہے[۵۳۲]۔ بعد کی صدیوں میں ویدک روایت کے ہندومت کی صورت میں تبدیل ہونے کے ساتھ رت کے تصور میں بھی ترقی ہوئی اور رت کی جگہ دھرم کی وسیع تر مفہوم پر حاوی اصطلاح وجود میں آئی۔

دھرم ہندو روایت کی ایک ایسی جامع اصطلاح ہے جس کا ترجمہ کسی اور زبان میں کرنا بہت مشکل ہے۔ دھرم کے مفہوم میں رت کی رعایت سے کسی چیز یا جاندار کی فطری خصوصیات، مذہبی عقائد و اعمال، ویدک رسومات، اخلاقی اقدار و اعمال، ذات پات اور شخصی زندگی کے تمام اصول، عائلی زندگی اور دیوانی و فوجداری سے متعلق قوانین، نیکی، موزونیت، رفاہ عام، عدم تشدد اور خاص طور سے فرائض منصبی کے تصورات شامل ہیں[۵۳۳]۔ اس طرح ہم دیکھ سکتے ہیں کہ دھرم کی اصطلاح انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہے، اور یہ بحیثیت مجموعی، انسانی زندگی کے ہر شعبے میں مناسب اور بہترین طریق عمل کا معیار متعین کرتا ہے۔

ویدک عہد میں برہمنی روایت کے اندر انفرادیت پسندی اور اجتماعیت کے رجحانات کی ایک طویل کشمکش کے بعد بالآخر ان میں سمجھوتہ کی ایک صورت حاصل ہوگئی تھی، جو ہندومت میں زندگی کے چار اہم مقاصد کی شکل میں متعین ہوئی۔ ہندو مفکرین اور مذہبی علما کے ایک طویل مدت میں قرار شدہ اجماع کے ذریعہ یہ تسلیم کرلیا گیا کہ انسانی زندگی کے یہ چار مقاصد (۱) دھرم (اصولوں پر مبنی انفرادی اور اجتماعی زندگی) (۲) ارتھ (دولت اور طاقت کا حصول) (۳) کام (زندگی کی نعمتوں سے لطف اندوزی) اور موکش (کرم اور آواگون کے پھندے سے نجات، ابدی مسرت کا حصول)، اپنی اپنی جگہ انسانی زندگی میں اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ ان میں سے آخری یعنی موکش کو زندگی کے اعلاترین نصب العین ہونے کا درجہ حاصل ہے[۵۳۴]۔ مقاصد کی اس تقسیم میں دھرم کے اس وسیع ترین مفہوم کی رعایت نہ کرتے ہوئے جس کی طرف

ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، اس کو مذہبی عقائد و اعمال اور انفرادی اور اجتماعی زندگی کے بنیادی اصولوں کے مفہوم میں محدود کر دیا گیا ہے۔ ہندو قانون کی کتابوں میں دھرم کے اسی مفہوم کی مزید تحدید ہوئی اور اس کو بنیادی طور سے وَرَن آشرم دھرم، یعنی ذات پات کے نظام (وَرَن) اور انفرادی زندگی کے مختلف مدارج (آشرم)، کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ ہندو فقہ (مذہبی قوانین) درحقیقت اسی وَرَن آشرم دھرم کے قوانین اور ضوابط کی تدوین و ترتیب کا نام ہے[۳۵]

تمام قدیم تہذیبوں کی طرح ہندو روایت میں بھی مذہب پوری زندگی کو محیط تھا۔ برہمنی مت اور پھر ہندو روایت میں مذہب کا سرچشمہ اور بنیادی ماخذ ویدوں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اگرچہ ہندو مت کا ارتقا بڑی حد تک ویدک روایت سے آزاد رہ کر ہوا ہے، لیکن ایک عقیدہ کے طور سے ویدوں کی بالادستی اور مرکزیت ہمیشہ ہندو روایت کا لازمی جز رہی۔ ہندو قانون میں بھی تمام بنیادی اصولوں اور ضوابط کے لیے ویدوں کی سند کو ضروری سمجھا گیا۔ چنانچہ ہندو فقہا نے بعد کے دور میں ترقی پذیر فقہی ضوابط کے لیے بھی کوشش کر کے ویدوں ہی سے سند حاصل کرنے کی سعی کی۔ اس کے باوجود ہندو قانون کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جو براہ راست ویدوں سے ماخوذ نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ویدوں کے علاوہ ہندو قانون کے دوسرے ماٰخذ سے ہے۔ ہندو قانون کے ماٰخذ میں ویدک ادب (شُرتی) کے علاوہ، دُھرم سُوتر (۶۰۰ سے ۱۰۰ ق۔م کے دوران تصنیف شدہ ویدوں سے ماخوذ بنیادی فقہی تصانیف)، دھرم شاستر یا سِمرتی (۱۰۰ ق۔م سے ۵۰۰ عیسوی کے دوران تصنیف شدہ تفصیلی منظم فقہی کتابیں جیسے مَنو سِمرتی، یاجنا ولکیہ سِمرتی وغیرہ)، آچار (عُرف، موروثی روایات و رسومات)، پَریکشد (وچار یا اُس سے زیادہ ہم عصر عالموں کا اجماع)، شِشٹا (کسی عالم کا ذاتی اجتہاد یا عمل) اور آخر میں آتم تُشتی (ذاتی اطمینان، تشفیِ ضمیر) شامل ہیں[۳۶]۔ اس فہرست میں دھرم شاستر یا سِمرتیاں وہ تصانیف ہیں جن میں تمام ماخذوں کی مدد سے سب سے زیادہ منظم طریقہ سے فقہی مسائل کو مرتب کیا گیا ہے اس لیے ہندو قانون میں سِمرتیوں کو سب سے زیادہ بنیادی اور مستند حیثیت حاصل ہے۔ سِمرتیوں میں منو سِمرتی سب سے قدیم اور سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اس کا زمانۂ تدوین ۲۰۰ قبل مسیح سے ۲۰۰ عیسوی تک پھیلا ہوا ہے۔ اس سے کچھ ہی کم درجہ کی تصنیف یاجنا ولکیہ سِمرتی ہے جو عیسوی سنہ کی ابتدائی دو تین صدیوں کے دوران مرتب ہوئی۔ سبھی سِمرتیاں عام طور

سے تین حصوں میں منقسم ہوتی ہیں۔ پہلا حصہ آچار، اخلاقیات اور معاملات سے متعلق ہوتا ہے، دوسرا حصہ ویوہار، سماجی زندگی اور جرم وسزا سے متعلق قوانین پر مشتمل ہوتا ہے اور تیسرے حصہ پرائشچت میں گناہوں کے کفارے، ہرجانوں اور سزاؤں کا بیان ملتا ہے۔ ہندو قانون کا انفرادی اور اجتماعی زندگی کا یہ پورا نظام ورن آشرم دھرم کی بنیاد پر تعمیر ہوا ہے اس لیے ہندو قانون کے بنیادی ڈھانچہ سے تعارف حاصل کرنے کے لیے ورن آشرم دھرم کو سمجھنا ضروری ہے۔

وَرَن، جس کے لفظی معنی "رنگ" کے آتے ہیں، ہندو روایت میں اصطلاحاً چار بڑی ذاتوں میں سماج کی طبقاتی تقسیم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر بعض مصنفین کا خیال ہے کہ چار طبقات میں سماج کی تقسیم بنیادی اعتبار سے آریہ اور غیر آریہ کے رنگ روپ یعنی نسل کی تفریق پر مبنی ہے۔ ورن کے نظام میں تین اعلا ذاتیں یعنی برہمن، چھتری اور ویش، آریہ نسل سے تعلق رکھتی تھیں جو کہ شمال وسطی ایشیا سے آنے کے باعث گورے رنگ، لمبے قد اور کھڑے ناک نقشے کے لوگ تھے، جب کہ چوتھی ذات شودر سے تعلق رکھنے والے ہندستان کے قدیمی باشندے، کالے رنگ، چپٹی ناک والے اور پستہ قد تھے۔ ہندستان میں سکونت اختیار کرنے کے بعد آریہ نسل کے لیے ہندستان کے قدیم غیر آریہ باشندوں کے ساتھ مخلوط ہوجانے کا قوی اندیشہ تھا۔ چنانچہ آریہ سماج نے مختلف طبقات کے درمیان ورن کے تصور پر مبنی ذات پات کی ایسی دیواریں کھڑی کردیں کہ ان میں باہمی اختلاط بہت مشکل ہوگیا۔ اس نظام کا یہ بھی خاصہ تھا کہ اس میں ہندستان کے غیر آریہ قدیمی باشندوں کو شودر کی حیثیت سے سماج میں سب سے پست مرتبہ دیا گیا اور ان کا دھرم صرف آریہ نسل کی تین اعلا ذاتوں کی خدمت قرار دیا گیا۔ اس رائے کو اس حقیقت سے مزید تقویت ملتی ہے کہ ہندو سماج کی تین اعلا ذاتوں، یعنی برہمن، چھتری اور ویش میں، اگرچہ طبقاتی فرق موجود ہے لیکن پھر بھی شودر کے مقابلے میں ان کو بہت سے مشترکہ حقوق حاصل ہیں جو صرف شودر ذات کے لیے ممنوع قرار دیئے گئے ہیں۔ آریہ نسل کی تینوں اعلا ذاتوں کے لوگ جنیو پہننے کے حقدار ہیں اور اسی لیے تینوں اعلا ذاتوں کے لوگ دُوِیجا یعنی دو پیدائش والے کہلاتے ہیں، ایک پیدائش تو جب کہ وہ جسمانی اعتبار سے پیدا ہوئے، اور دوسری استعاراتی پیدائش وہ، جب کہ سن بلوغ کو پہنچنے پر اپنیانا رسم کے بعد وہ کسی گرو کی شاگردی اختیار کرتے ہیں اور اس کے ہاتھوں جنیو پہنتے ہیں۔ شودر کا اس رسم یا اس سے متعلق

فوائد میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ ویدوں کی تعلیم اور ان کا پڑھنا بھی صرف تینوں اعلیٰ ذاتوں کے لیے مخصوص ہے۔ شودر کے لیے وید کے کسی لفظ کا سننا بھی حرام ہے۔ درحقیقت ویدک قانون کے مطابق ایسے شودر کے کانوں میں جو ویدوں کا کوئی لفظ سن لے پگھلا ہوا سیسہ اور لاکھ پلا دینی چاہیے[۳۴] اسی طرح ویدک رسومات کی ادائیگی اور ویدوں میں مذکور صدقات و عطیات کا دینا بھی صرف تینوں اعلا ذاتوں کے لیے مخصوص ہے۔ زندگی کی آشرموں کے مطابق مختلف ادوار میں تقسیم، جس کی تفصیل ہم آگے چل کر بیان کریں گے، وہ بھی صرف اعلا تین ذاتوں کے لیے ہے۔ اس طرح اس نظریہ میں کہ ورن کے نظام میں آریہ و غیر آریہ کے درمیان رنگ و نسل کے امتیاز کا ہاتھ ہے، کچھ وزن دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ آریہ سماج میں ورن یعنی ذات پات کے نظام کی ابتدا کا کوئی قابل تشفی سراغ نہیں ملتا۔ یہ البتہ کہا جا سکتا ہے کہ ویدک عہد میں ورن کا نظام موجود تھا۔ اور ویدوں نے اس طبقاتی تقسیم کو ایک مذہبی بنیاد بھی عطا کر دی تھی۔ اس سلسلے میں رگ وید کا پُرشا سُکتا بھجن خاص اہمیت رکھتا ہے، جو کہ ہندو روایت کے اعتبار سے ذات پات کی ابتدا کی تشریح اور اس کا مذہبی جواز مہیا کرتا ہے۔ اس بھجن میں یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح سب سے پہلا انسان دیوتاؤں اور کائنات کے ساتھ ایک اٹوٹ اندرونی رشتہ میں پرویا ہوا تھا۔ برہمنی مت میں قربانی کی مرکزی اہمیت کے پیش نظر اس میں یہ بھی دکھایا گیا ہے کہ دیوتاؤں کے ذریعہ اس اساطیری انسان کی قربانی سے ہی مادّی کائنات کی تمام چیزوں کا ظہور ہوا۔ یہ اساطیری انسان درحقیقت وجودِ مطلق کی تجسیم معلوم ہوتا ہے جس کے قربان شدہ جسم کے مختلف حصوں سے منجملہ کائنات کی بے جان اور جاندار دوسری اشیا کے آریہ سماج کے چاروں ورن بھی پیدا ہوئے۔ اس بھجن کے متعلقہ حصوں کا ترجمہ کچھ اس طرح ہے۔

"اِس (اساطیری) آدمی کے ہزار سر ہیں
ہزار آنکھیں اور ہزار پانو
زمین کو ہر طرف سے محیط،
اُس کے رقبہ سے بھی دس انگشت نکلا ہوا

. . . .

"اُس آدمی کو نذرانہ کے طور سے استعمال کرتے ہوئے،

دیوتاؤں نے قربانی کی رسم ادا کی۔
(اس قربانی کی رسم میں دیوتاؤں کے لیے) بہار نے گھی کا کام دیا، موسم گرما
ایندھن بنا اور خزاں اس کا چڑھاوا تھی۔

. . . .

"جب انھوں نے اس آدمی کے ٹکڑے ٹکڑے کیے،
تو کتنے ٹکڑوں میں انھوں نے اس کو بانٹا؟
اس کا منہ کیا بنا؟ اور ہاتھوں کا کیا ہوا؟
اس کی ٹانگوں کو کیا کہہ کر پکارتے ہیں؟ اور اس کے پیروں کو؟

. . . .

"اُس کے منہ سے برہمن (حاجی) پیدا ہوئی، ہاتھوں سے
چھتری راجا، اس کی ٹانگوں سے
عام آدمی (ویش) پیدا ہوا جو کاروبار میں مشغول رہتا ہے۔
کم حیثیت غلام نے اس کے پیروں سے جنم لیا۔"
(رگ وید، دسواں باب، بھجن نمبر ۹۰)[۳۸]

اس طرح اس بھجن، یا ویدک ادب میں موجود دوسرے حوالوں کی بنیاد پر، یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندستان میں آریوں کی آبادکاری کے ابتدائی دور سے ہی آریہ سماج میں وَرَن کی بنا پر سماج کی طبقاتی تقسیم موجود تھی۔ لیکن اس سلسلے میں کثیر شواہد موجود ہیں کہ ویدک دور میں اور اس کے بعد ہندو فقہا کی نظر میں وَرَن کی طبقاتی تقسیم نہ تو اس قدر بے لچک تھی، اور نہ ہی ان طبقات کے درمیان ایسی اٹوٹ دیواریں حائل تھیں جیسا کہ قرون وسطی کے ہندو معاشرہ میں ذات پات کے نظام میں ملتی ہیں۔[۳۹] ویدک دور میں وَرَن کا نظام طبقاتی درجہ بندی اور سماجی تفریق سے زیادہ پیشوں اور سماجی ذمہ داریوں کی تقسیم پر مبنی معلوم ہوتا ہے، جس میں اَدل بَدل ناممکن نہیں تھا۔ کسی فرد کا وَرَن اس کے کسی مخصوص خاندان میں پیدا ہونے سے زیادہ بعد کی زندگی میں اس کے اختیار کردہ پیشے سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ جوں جوں ہم ابتدائی ویدک دور کے مذہبی ادب سے بعد کی ویدک تصنیفات مثلاً براہمن، آرنیکا اور اُپنشد کی طرف بڑھتے ہیں، ہم کو بتدریج، مختلف ورنوں کی طبقاتی خصوصیات اور ان کے ایک دوسرے سے

علاحدہ اپنے آپ میں ایک مخصوص گروہ ہونے پر زور ملتا جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان ورنوں کے درمیان سماجی تعلقات اور شادی بیاہ کے رشتوں کی موجودگی میں بڑی حد تک باہمی مساوات کا احساس پایا جاتا ہے۔[۱۶] یہاں پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرونِ وسطی کی ذات پات کے مقابلے میں ویدک دور کی طبقاتی تقسیم کی لچک اور نرمی آریہ سماج کے تین اعلا ورنوں، یعنی برہمن، چھتری اور ویش تک ہی محدود تھی۔ چوتھا ورن، شودر، ابتدا میں تو موجود ہی نہیں تھا، لیکن ناگزیر حالات کی بنا پر مقامی باشندوں کو آریہ سماج میں شودر کے چوتھے ورن کے طور پر قبول کر لیا گیا، تو بھی تینوں اعلیٰ ورنوں اور شودروں کے درمیان ہمیشہ ایک ایسی ناقابل عبور خلیج رہی جس کی وجہ سے شودر ایک الگ ہی خانہ میں رکھے جاتے رہے۔ دُویجا ورن والوں (تینوں اعلا آریہ ورنوں) کے لیے شودروں سے ایک مخصوص سطح پر ہی تعلقات رکھنا ممکن تھا، جس کے پیمانے آریہ ورنوں کے آپسی تعلقات کے پیمانوں سے بالکل مختلف تھے، اور جن میں شودروں کی محکومیت و پستی اور نسلی عصبیت کا پورا پورا خیال رکھا گیا تھا۔[۱۷]

شودروں کو علاحدہ رکھتے ہوئے آریہ سماج کے تینوں اعلا ورنوں کے درمیان ایک اندرونی رشتہ اور یگانگت کا یہ احساس صرف ویدک دور تک ہی نہیں محدود رہا بلکہ ہندو قانون کے ارتقا کے بعد کے ادوار میں بھی، جب کہ عمومی اعتبار سے گروہ بندی اور ورنوں کے تشخص میں اضافہ ہوتا چلا گیا، کسی نہ کسی حد تک یہ احساسات بدستور قائم رہے۔ چنانچہ ہندو قانون کی ترتیب و تدوین کی شاہکار اور اس کے ارتقا کے معیاری دور سے تعلق رکھنے والی تصانیف، منوسمرتی، یاجنا ولکیہ سمرتی اور نارد اسمرتیوں میں بھی ہم کو بنیادی اعتبار سے یہی صورت حال ملتی ہے، اگرچہ وقت گزرنے کے ساتھ اب ہم کو آریہ ورنوں کے مابین باہمی اختلاط اور اپنے پیدائشی ورن کی تبدیلی کے امکانات کے سلسلہ میں مزید پابندیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔[۱۸] ہندو قانون کی ان معیاری اور مستند کتابوں یعنی سمرتیوں میں تفصیل سے مذکور ورن کے اس نسبتاً کشادہ نظام اور قرون وسطی بلکہ موجودہ دور میں بھی رائج، ذات پات کی سخت پابندیوں پر مبنی نظام میں، طبقاتی اختلاط کے سلسلے میں ایک بیّن فرق محسوس کیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر ذات پات کے رائج نظام کے برخلاف، تقریباً سبھی سمرتیوں میں مختلف

شرائط اور نتائج کے ساتھ اپنے ورن کے علاوہ، جو یقیناً سب سے بہتر صورت ہے، چاروں ورنوں کے مابین شادی بیاہ ممکن ہے[۴۳] اس سلسلے میں یہ فرق ضرور ملحوظ رکھا گیا ہے کہ اعلا ورن کے مرد کی، نیچے کے ورنوں کی عورتوں سے شادی زیادہ قابل قبول، اور نیچے ورن کے مردوں کی، اعلیٰ ورن کی عورتوں سے شادی سخت نامناسب قرار دی گئی ہے۔ اس میں بھی اعلا ورنوں کے مابین شادی بیاہ کے مقابلے میں شودر ورن کی عورت یا مرد سے کسی اعلا ورن کے فرد کے ازدواجی تعلق کو ایک الگ پیمانے سے جانچا گیا ہے اور اس کو پہلی صورت حال کے مقابلے میں زیادہ سنگین نتائج کا حامل قرار دیا گیا ہے۔ وسِشٹا سمرتی تو کسی اعلا ورن کے فرد کی شودر ورن میں شادی کو قطعاً ممنوع قرار دیتی ہے، جب کہ بعض دوسری سمرتیاں جن میں سب سے بااثر منوسمرتی بھی شامل ہے، اس کے ایسے ناقابل قبول نتائج بتاتی ہیں کہ اس طرح کی شادی عملاً ممنوع ہو جاتی ہے[۴۴] بہرحال ورنوں کے مابین شادی بیاہ کے سلسلے میں تقریباً سبھی سمرتیاں ان دو اصولوں پر کاربند نظر آتی ہیں، ایک تو یہ کہ اعلا ورن کے مرد کی، نیچے کے ورنوں کی عورتوں سے شادی کے سلسلے میں ان سبھوں کا رویّہ زیادہ نرم اور آزادانہ ہے، جب کہ نیچے کے ورنوں کے مردوں کی، اوپر کے ورنوں کی عورتوں سے شادی کے معاملے میں سبھی بہت سخت ہیں۔ وہ اس طرح کی شادی کے امکان کو تو تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ ان کے ورن کے نظام میں اس طرح کی شادی سے پیدا شدہ اولاد کے لیے بھی ایک جگہ مقرر ہے، لیکن تقریباً سبھی سمرتیاں اس کو ایک بڑا گناہ خیال کرتی ہیں۔ دوسرا اصول جو اس سلسلے میں تقریباً سبھی سمرتیوں نے اپنایا ہے، وہ یہ ہے کہ ورنوں کی درجہ بندی کے لحاظ سے اپنے سے جتنا کم نیچے والے ورن میں شادی کی جائے اتنا ہی زیادہ قابل قبول ہے۔ چنانچہ گوتما اور بودھایانا سمرتیوں کے مطابق اپنے سے صرف ایک ورن نیچے سے متعلق بیوی سے پیدا شدہ اولاد سماجی رتبہ اور حقوق کے لحاظ سے اسی حیثیت کی حامل ہوگی جو اپنے ہی ورن کی بیوی سے پیدا شدہ اولاد کو حاصل ہوگی۔ لیکن ایک سے زیادہ نیچے کے ورن میں شادی کرنے کی صورت میں اس شادی سے پیدا شدہ اولاد کی سماجی حیثیت میں فرق پڑ جائے گا[۴۵]

سمرتیوں میں مختلف ورنوں کے مابین رشتۂ ازدواج جائز ہونے کے اصول سے ایک اور کام یہ لیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ ہندو سماج میں موجود جاتیوں کی کثیر تعداد کے ماخذ کی توجیہہ کی گئی ہے۔ نظری اعتبار سے اور ویدوں کے مطابق سماج میں صرف چار ورن،

برہمن، چھتری، ویش اور شودر ہونے چاہییں، لیکن حقیقت میں ہندو سماج کے اندر بے شمار جاتیاں تھیں جن میں سے ہر ایک اپنی جگہ سماج کا ایک مستقل اور محدود طبقہ تھی جس کے لیے سماج کی طبقاتی درجہ بندی میں ایک مخصوص جگہ متعین تھی۔ چاروں ورنوں کے وجود میں آنے کی تشریح تو ویدوں میں موجود پُرشا سُکتا بھجن اور دوسرے حوالوں سے ہو جاتی تھی، لیکن سماج میں موجود اور دوسری بے شمار جاتیوں کی توجیہہ اس ذریعہ سے ممکن نہیں تھی، چنانچہ سمرتیوں کے مصنفین نے اس مسئلے کو ورنوں کے مابین رشتۂ ازدواج کے ذریعہ حل کیا۔ انھوں نے اس کی تشریح اس طرح کی کہ اپنے سے ایک ورن نیچے سے زیادہ دُور کے وَرَن میں شادی کرنے کی صورت میں جو اولاد ہوگی وہ نہ تو باپ کے ورن میں شمار ہوگی اور نہ ہی ماں کے وَرَن میں گنی جائے گی، بلکہ وہ اپنی جگہ ایک مستقل الگ جاتی سے متعلق ہوگی جو چاروں ورنوں کے علاوہ ہوگی۔ اس طرح مختلف ورنوں کے مابین مختلف صورتوں کی شادیوں کے نتیجے میں مختلف نئی نئی جاتیاں جنم لیتی ہیں، پھر نئی جاتیوں کے مابین مختلف شادیوں کے نتیجے میں مزید نئی جاتیاں وجود میں آتی ہیں[۱۴]۔ مثال کے طور سے برہمن باپ اور چھتری ماں کی جو اولاد ہوگی وہ تو برہمن ہی شمار ہوگی کیونکہ چھتری ماں، برہمن باپ سے صرف ایک وَرَن نیچے کی ہے۔ لیکن برہمن باپ اور ویش ماں کی اولاد ایک الگ مستقل جاتی اَمبَشتھا سے متعلق مانی جائے گی۔ اسی طرح برہمن باپ اور شودر ماں کی اولاد نِشادا کہلائے گی۔ ایک دوسرا سلسلہ اس طرح کی جاتیوں کا ہے جس میں اونچے وَرَن کی عورت نیچے وَرَن کے مرد سے شادی کرتی ہے، جو کہ سخت قابل اعتراض ہے۔ اس طرح کی شادیوں سے پیدا شدہ اولادوں پر مبنی جاتیاں سماجی درجہ بندی میں بہت نیچا درجہ رکھتی ہیں۔ اسی طرح کے اصول ان نئی جاتیوں کے مابین شادیوں کے ذریعہ پیدا شدہ مزید جاتیوں کے درمیان بھی کارفرما ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ ویدک بنیاد پر قائم چار ورنوں کو تو سمرتیوں نے ورن کے نام سے یاد کیا ہے لیکن ان کے باہمی اختلاط سے پیدا شدہ نئے طبقات کو انھوں نے جاتیوں کا نام دیا ہے، اور یہی لفظ آج ذات پات کے نظام میں موجود مختلف طبقات کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

منو نے اپنی سمرتی میں اگرچہ وہی روایتی چار وَرَن بتائے ہیں لیکن ان کے خلط ملط سے پیدا شدہ ستاون جاتیوں کی تفصیل دی ہے جس کے بعد یہ سلسلہ شاید اتنا پیچیدہ ہو گیا ہوگا کہ اس کو یہ موضوع ہی چھوڑ دینا پڑا[۱۵]۔ یہاں پر ہم اتنا اور عرض کرنا چاہیں گے کہ سماج میں موجود مختلف جاتیوں کے وجود کی توجیہہ کرنے کی یہ کوشش، دوسری اور علامات کی طرح، یہ ثابت کرتی ہے

کہ سمرتیوں کے مصنفین محض نظری قانون داں نہیں تھے جنھیں سماج کی حقیقی صورت حال سے کوئی غرض نہیں تھی، بلکہ انھوں نے ہندو قانون کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں حقیقی زندگی کی صورت حال کو بھی اپنے پیش نظر رکھا تھا۔

سمرتیوں میں مذکور طبقاتی تقسیم کے قرونِ وسطیٰ میں رائج ذات پات کے نظام سے زیادہ لچکدار اور حرکی ہونے کا ثبوت، ورن اور اس سے متعلق ذمہ داریوں میں تبدیلیوں کے امکانات سے بھی ملتا ہے۔ چنانچہ جہاں قرونِ وسطیٰ کے ذات پات کے نظام میں مختلف جاتیاں اپنے مخصوص پیشے اور سماجی ذمہ داریاں یقینی طور سے متعین رکھتی ہیں، جن میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے، وہاں تقریباً تمام سمرتیاں ہنگامی حالات میں مخصوص شرائط کے ساتھ ہر ورن کے آدمی کو اپنے سے نیچے والے ورنوں کے پیشوں کو اختیار کرنے کی اجازت دیتی ہیں[۴۸]۔ البتہ منوسمرتی کے مطابق شودروں سے متعلق پیشے ہنگامی حالات میں بھی صرف ویش ورن کے لوگ اختیار کر سکتے ہیں، اوپر کے دونوں ورنوں، برہمن اور چھتری کو کسی حالت میں شودروں سے متعلق پیشے اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے[۴۹]۔ اس کے ساتھ ساتھ منو دس ایسے مختلف پیشوں کا بھی ذکر کرتے ہیں جو پریشانی اور تنگی کے وقت میں ہر ورن کے آدمی کے لیے جائز ہو جاتے ہیں[۵۰]۔ لیکن ان تمام رعایتوں میں یہ اصول بہر حال مدِنظر رکھا گیا ہے کہ اوپر کے ورن سے متعلق آدمی سخت حالات میں یا ضرورت سے مجبور ہو کر اپنے سے نیچے کے ورنوں کے پیشے تو اختیار کر سکتا ہے لیکن نیچے کے ورن کے لوگ اپنے سے اوپر کے کسی ورن کا پیشہ کسی حالت میں اختیار نہیں کر سکتے[۵۱]۔

سمرتیوں میں مذکور ایک اور اصول جو کسی حد تک ورنوں کے محدود دائروں کو توڑتا ہوا نظر آتا ہے، اور اس لحاظ سے قرونِ وسطیٰ کے ذات پات کے اٹوٹ نظام سے مختلف ہے، شادی بیاہ کے ذریعہ ورن کی تبدیلی کا امکان ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، ایک درجہ سے زیادہ نیچے کے فرق والے دوسرے ورن کے ساتھ شادی کے نتیجے میں ایک نئی ذات سے متعلق اولاد پیدا ہوتی ہے۔ اب اگر اس نئی ذات سے متعلق اولاد کی شادیاں مستقل باپ کے اونچے ورن میں ہوتی رہیں، تو متعینہ چند نسلوں کے بعد اس نئی ذات والی اولاد کا ورن بھی ابتدائی باپ کا اونچا ورن شمار ہونے لگے گا۔ اسی طرح اگر ان کی شادیاں مستقل نیچے ورن والی ماں کے ورن میں ہوتی رہیں، تو متعینہ نسلوں کے بعد اس اولاد کا ورن ابتدائی ماں کا ورن

مان لیا جائے گا۔ سمرتیوں میں یہ اصول جاتی کرشا (ذات کی ترقی) اور جاتی اپکرشا (ذات کا زوال) کے ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔[٥٢] بودھیانا سمرتی یہ تسلیم کرتی ہے کہ ایک برہمن باپ اور شودر عورت سے پیدا شدہ اولاد بھی اس طریقہ سے چھٹی نسل میں برہمن ورن میں شامل ہو سکتی ہے۔[٥٣] اس طریقے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ موجودہ ذات پات کے نظام کے برخلاف، جس میں صرف کسی ذات میں پیدا ہو کر ہی آدمی اس ذات سے متعلق ہو سکتا ہے، سمرتیوں کے پیش کردہ ورن کے نظام میں پیدائش کے علاوہ شادی بیاہ کے ذریعہ بھی ایک متعینہ مدت کے بعد نئے لوگ کسی ورن کا حصہ بن سکتے تھے۔

جہاں تک مختلف ورنوں کی سماجی ذمہ داریوں اور ہر ورن سے متعلق مخصوص پیشوں کا سوال ہے، اس سلسلے میں ہم ذیل میں منوسمرتی سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں جس سے مختصراً مختلف ورنوں کے مابین سماجی ذمہ داریوں کی تقسیم کا ایک اندازہ ہو جائے گا:

"اس پوری کائنات کی حفاظت اور استحکام کے لیے صاحبِ شان و شوکت پرش، (ابتدائی دیوتا نما اساطیری انسان) نے اُن ورنوں کو جو اُس کے چہرے، ہاتھوں، رانوں اور پیروں سے پیدا ہوئے تھے الگ الگ ذمہ داریاں سونپیں۔[٥٤]

"دوسروں کو تعلیم دینا، خود تعلیم حاصل کرنا، مذہبی ریت رسموں کو سرانجام دینا اور دوسروں کی اس سلسلے میں رہنمائی کرنا، صدقات اور عطیات دینا اور وصول کرنا، یہ ذمہ داریاں اُس نے برہمنوں کو سونپیں۔

"لوگوں کی حفاظت کرنا، صدقہ خیرات کرنا، مذہبی رسومات کو سرانجام دینا، تعلیم حاصل کرنا اور خواہشات پر قابو رکھنا، یہ مختصراً ایک چھتری کی ذمہ داریاں ہیں۔

"تعلیم حاصل کرنا، تجارت اور سوداگری کرنا، سود کا کاروبار کرنا، کھیتی کرنا، مویشی پالنا، مذہبی رسومات ادا کرنا اور صدقہ و خیرات کرنا، یہ ایک ویش کی ذمہ داریاں ہیں۔

"شودر کے لیے مالک نے صرف ایک ہی کام تجویز کیا ہے اور وہ یہ کہ وہ پورے خلوص سے تینوں (اعلیٰ ذاتوں) کی خدمت کرتا رہے۔"[٥٥]

اس کے بعد منوسمرتی میں مندرجہ بالا اقتباس سے آگے کی عبارت کافی دور تک برہمنوں

کی تعریف، اُن کی اہمیت اور سماج میں اُن کے اعلا مقام پر روشنی ڈالتی رہتی ہے۔

وَرن کے نظام میں مختلف طبقات کی سماجی حیثیت اور ان کے صحیح مقام کو متعیّن کرنے کے لیے محض مختلف وَرنوں سے متعلق مختلف ذمّہ داریوں کو جان لیناہی کافی نہیں ہے، بلکہ اس سلسلے میں مختلف وَرنوں کو جو مخصوص سماجی حقوق حاصل تھے، یا (شودروں کی صورت میں) جن حقوق سے وہ محروم تھے، ان کا جاننا بھی اشد ضروری ہے۔ یہاں پر ہم مختلف وَرنوں کے مخصوص حقوق کی تفصیلات میں نہ جاتے ہوئے، مثال کے طور سے سمرتیوں میں صرف برہمنوں کو جو مخصوص مراعات دی گئی ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں:

"(۱) برہمن دوسرے تمام وَرنوں کے لیے (پورے سماج کے لیے) گُرو (استاد) مذہبی رہنما) کا کام کریں گے۔

(۲) برہمن سماج کے مختلف طبقات کو اُن کی ذمّہ داریاں اور فرائض بتائیں گے۔

(۳) برہمنوں کو کوئی جسمانی سزا نہیں دی جاسکتی۔

(۴) برہمن نذر نیاز اور قربانی کا کھانا کھا سکتے ہیں۔

(۵) برہمنوں پر کوئی ٹیکس نہیں لگایا جاسکتا۔

(۶) اگر کسی برہمن کو کوئی خزانہ ملے تو وہ اس کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے جب کہ اور کسی وَرن کے آدمی کو وہ خزانہ حکومت کے حوالے کرنا پڑے گا۔

(۷) کوئی برہمن اگر بغیر کسی اولاد نرینہ کے مرجائے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہوگا، جب کہ دوسرے وَرن کے لوگ اس صورت میں ایک گناہ کے مرتکب ٹھہرائے جائیں گے۔

(۸) سڑکوں اور شاہراہوں پر ان کو خصوصی مراعات حاصل ہوں گی۔

(۹) کسی برہمن کی جان لینا سب سے بڑا گناہ مانا گیا ہے۔

(۱۰) کسی برہمن کو دھمکانا یا مارنا گناہ کبیرہ میں شامل کیا گیا ہے۔

(۱۱) بعض جرائم کی صورت میں برہمنوں کے لیے دوسرے ورنوں کے مقابلے میں ہلکی سزا تجویز کی گئی ہے۔

(۱۲) کوئی کمتر ورن کا آدمی کسی برہمن پر دعویٰ نہیں دائر کرسکتا۔

(۱۳) شرادھ (بزرگوں کا فاتحہ) کی رسم میں برہمن مدعو کیے جائیں گے۔

(۱۴) بعض قربانیاں اور رسومات ایسی ہیں جو صرف برہمن ہی سرانجام دے سکتے ہیں۔

(۱۵) دوسرے ورنوں کے مقابلے میں برہمنوں کے لیے 'سوگ' کی مدت کم رکھی گئی ہے۔[۶۵]"

جس طریقہ سے ہندو قانون میں سماج کی تنظیم اور اس میں استحکام پیدا کرنے کے لیے ورن کا نظام متعین کیا گیا، اُسی طرح ہر فرد کی اپنی ذاتی زندگی کو منظم کرنے کے لیے بھی ایک مثالی ڈھانچہ مختلف آشرموں (مدارجِ زندگی) کی صورت میں طے کیا گیا۔ جہاں ایک طرف کسی فرد کا سماجی مقام، اس کی ذمہ داریاں اور اس کا پیشہ بڑی حد تک اُس کے ایک مخصوص ورن (یا جاتی) میں پیدا ہونے سے طے ہو جاتا ہے، وہاں آشرموں کے نظام کے ذریعہ یہ متعین کیا گیا کہ اپنے ورن میں رہتے ہوئے زندگی کے مختلف حصّوں (آشرموں) میں اس کی کیا ذمہ داریاں ہوں گی۔ اس طرح ہندو قانون کے مطابق ایک انسان کے فرائض اور ذمہ داریاں ایک طرف تو اس کے ورن سے متعین ہوتی ہیں، اور دوسری طرف یہ فرائض اس کے اپنی عمر کے مختلف مخصوص مدارج (آشرم) میں ہونے سے طے پاتے ہیں۔

آشرموں کے اس نظام کے ماتحت انسان کی پوری زندگی کو چار حصّوں میں بانٹ دیا گیا ہے: عمر کا پہلا حصّہ برہمچریہ آشرم کہلاتا ہے۔ یہ تعلیم و تربیت کا زمانہ ہوتا ہے۔ عمر کا دوسرا حصّہ گرہست آشرم ہوتا ہے، جس میں انسان شادی کرتا ہے، گھر بساتا ہے اور اپنی سماجی و معاشی ذمہ داریاں پوری کرتا ہے۔ عمر کا تیسرا حصّہ وَن پرستھ آشرم قرار دیا گیا ہے۔ اس آشرم میں انسان اپنی سماجی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ آبادی سے باہر جنگل میں کٹیا بنا کر رہتا ہے اور اپنے کو مذہبی کاموں میں مصروف رکھتا ہے۔ عمر کا چوتھا اور آخری آشرم سنیاس ہے۔ اس آشرم میں انسان مکمل ترکِ علائق کر کے اور بے خانماں و بے نشان ہو کر ہر طرف گھومتا پھرتا ہے اور اپنے کو موکش (نجات) حاصل کرنے کے لیے وقف کر دیتا ہے۔

اس سلسلے میں کہ مختلف آشرموں کی شروعات کس عمر سے ہوگی اور کتنا عرصہ ایک آشرم میں گزارنا ہوگا، ہندو عالموں میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اسی طرح ورنوں کے اختلاف کی بنیاد پر بھی کسی ایک آشرم میں وقت گزارنے کی مدّت میں کچھ کمی بیشی پائی جاتی ہے، لیکن ایک عام اندازے کے مطابق بعض مصنّفین نے انسان کی معیاری عمر سَو سال قرار دے کر

اس کو مساویانہ حیثیت سے چاروں آشرموں میں بانٹ دیا ہے[۵۷]۔ یعنی عمر کے پہلے ۲۵ سال برہمچریہ آشرم کا زمانہ ہے، ۲۵ سے ۵۰ سال کی عمر تک گرہست آشرم کا زمانہ ہے، ۵۰ سے ۷۵ سال کی عمر تک وَن پرستھ آشرم ہوگا اور ۷۵ سے ۱۰۰ سال کی عمر یا موت تک سنّیاس آشرم کا زمانہ ہے۔ انسان کی فانی زندگی اور حالات کی رعایت سے ان آشرموں کی مدّت میں کمی بیشی اور تھوڑی بہت تبدیلی کا خیال رکھا گیا ہے، لیکن ان چاروں آشرموں کے الگ الگ مخصوص فرائض اور ذمّہ داریوں، نیز ان کی ترتیب کے سلسلے میں سبھی مراجع متفق ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ویدک ادب میں ہمیں آشرموں کا واضح تذکرہ نہیں ملتا، البتہ مختلف حوالوں کے ذریعہ سے یہ ضرور پتا چلتا ہے کہ ویدک دور میں، خصوصًا اس کے آخری حصّہ میں، مختلف آشرم کسی نہ کسی صورت میں موجود تھے، خواہ ان پر عمل پیرا ہونے کے لیے کسی لازمی ترتیب کی ضرورت نہ رہی ہو، یا ان پر عمل ایک اختیاری معاملہ رہا ہو[۵۸]۔

برہمچریہ آشرم کی ابتدا ہندو سماج کی ایک نہایت اہم رسم اُپانیانا سے ہوتی ہے۔ ہندو سماج کے تینوں اعلا وَرنوں کے لیے اس رسم کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ سمرتیوں کے مطابق اُپانیانا کی رسم کے بعد ہی ان اعلا ذاتوں کا کوئی لڑکا اپنے وَرن میں شامل مانا جاسکتا ہے اور جنیو پہننے کا حقدار ہوسکتا ہے۔ اسی رسم کی وجہ سے تینوں اعلا ذاتوں کو دُوِجا کہہ کر بھی پکارا جاتا ہے کیونکہ یہ گمان کیا جاتا ہے کہ آدمی کی ایک پیدائش تو ماں کے پیٹ سے ہوئی اور دوسری دفعہ جب اس نے اُپانیانا رسم کے بعد جنیو پہنا تو اُس نے ایک دوسرا نیا جنم لیا ہے، اور چونکہ یہ رسم تینوں اعلا ذاتوں کے لیے ضروری ہے اس لیے یہ لوگ دُوِجا یعنی دو بار پیدا شدہ کہلاتے ہیں۔ جیساکہ ہم پہلے عرض کرچکے ہیں، یہ واضح رہے کہ آشرموں کا نظام ہندو سماج کی صرف تینوں اعلا ذاتوں کے لیے مخصوص ہے۔ شودروں کا اس نظام میں کوئی حصّہ نہیں ہے اور ان کے لیے ساری عمر صرف ایک ہی آشرم گرہست آشرم تجویز کیا گیا ہے[۵۹]۔ شاید ایسا اس لیے ہو کہ یہ تسلیم کرلیا گیا ہے کہ شودر اس جنم میں شودر رہتے ہوئے موکش نہیں حاصل کرسکتے اور نہ ہی ان کو کسی طرح کی مذہبی رسومات ادا کرنے کی اجازت تھی۔ تینوں اعلا ذاتوں کی پرخلوص خدمت ہی ان کے لیے بہترین مذہب سمجھا گیا تھا جس پر عمل کرتے ہوئے وہ اگلے جنم میں کسی اعلا ذات میں پیدا ہوسکتے تھے اور پھر موکش کے لیے کوشش کرسکتے تھے۔ تقریبًا یہی صورت حال

عورتوں کے سلسلے میں بھی تھی۔ آشرموں کا نظام صرف تینوں اعلا ورنوں کے مردوں ہی کے لیے تھا، عورتوں کا اس میں براہ راست کوئی حصّہ نہیں تھا، البتہ بعض مصنّفین نے اس طرف اشارے کیے ہیں کہ شادی عورتوں کے لیے اُپانیانا رسم کا درجہ رکھتی ہے، اور شادی شدہ زندگی میں وہ اپنے شوہروں کے ساتھ گرہست آشرم میں شریک رہتی ہیں، لیکن آخری دو آشرم (ون پرستھ اور سنیاس)، جن کا براہِ راست تعلق موکش حاصل کرنے سے ہے، عورتوں کے لیے نہیں تھے۔ اس سلسلے میں سمرتیوں کا متفقہ فیصلہ ہے کہ عورتوں کو عمر کے کسی حصّہ میں خود مختار نہیں کیا جا سکتا، اور وہ ہر حال میں مردوں کی مطیع ہو کر زندگی گزاریں۔[61]

سمرتیوں کے مطابق اُپانیانا کی رسم برہمنوں کے لیے آٹھ سے سولہ سال کی عمر، چھتریوں کے لیے گیارہ سے بائیس سال کی عمر اور ویشیوں کی صورت میں بارہ سے چوبیس سال کی عمر کے بیچ میں ضرور ادا ہو جانی چاہیے، ورنہ اس کے بعد وہ نوجوان اپنا ورن کھو بیٹھتا ہے۔[62] اُپانیانا رسم ایک ایسے عالم برہمن کے ذریعے ادا ہوتی ہے، جو، دستور کے مطابق، جس نوجوان کے لیے یہ رسم ادا ہوئی ہے اس کا استاد (گرو) قرار پاتا ہے۔ سمرتیوں کے مطابق اب اس نوجوان کو اپنا کنبہ چھوڑ کر اپنے استاد کے ساتھ رہنا چاہیے، جو عام طور سے آبادی سے باہر جنگل میں اپنا آشرم (ڈیرا) رکھتا تھا۔ ایسے تمام نوجوان، جو ایک استاد کی شاگردی میں آ گئے ہوں، اس کے ساتھ جنگل میں رہتے تھے اور صرف خیرات کا کھانا مانگنے یا اپنے استاد کے کسی کام سے آبادی میں آ سکتے تھے۔ تعلیم کے دوران تمام نوجوانوں کو اپنے استاد کا مکمّل فرمانبردار اور مطیع بن کر رہنا ہوتا تھا جو ان کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ان کے اخلاق و کردار کی تربیت کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔ تعلیم کا مطلب عموماً ویدوں اور ان سے متعلقہ علوم کو حاصل کرنا، برہمن نوجوان کے لیے قربانی اور دوسری مذہبی رسوم کو سیکھنا، چھتریوں کی صورت میں فنون سپہ گری حاصل کرنا اور ویشیوں کے لیے ریاضی اور ان کے پیشوں سے متعلق دوسرے علوم حاصل کرنا سمجھا جاتا تھا، لیکن درحقیقت ان سب میں بنیادی چیز ویدوں اور مذہبی رسومات کی تعلیم تھی۔ برہمچریہ آشرم کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس میں نقلی علوم سے زیادہ تربیتِ نفس اور کردار سازی پر زور دیا جاتا تھا۔ آشرم (ڈیرے) میں رہنے والے نوجوانوں کو بہت سخت ڈسپلن کا پابند رہنا ہوتا تھا، جس میں جسمانی آرام کا کم سے کم خیال رکھا جاتا تھا۔ ان کو بہت سادہ اور لہو و لعب سے دور زندگی گزارنی ہوتی تھی جس میں ضبطِ نفس پر بہت زور دیا جاتا تھا۔ اس طرح سمرتیوں کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ تینوں

اعلا ذاتوں کے آریہ نوجوان اپنے لڑکپن اور نوجوانی کا زمانہ، جو مختلف افراد کی صورت میں کم و بیش ہو سکتا تھا، شہروں اور آبادیوں کی پراگندگی سے دور، ایک مثالی ماحول میں گزاریں، جس کی چھاپ ان کے دل و دماغ پر تاعمر باقی رہ سکے۔ برہمچریہ آشرم کے ماحول میں بے نفسی اور اعلا اخلاقی قدروں کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ استاد اس تمام تعلیم و تربیت کا کسی سے کوئی معاوضہ نہیں لیتا تھا۔ البتہ اپنی تعلیم کے اختتام پر شاگرد استاد کو نذرانۂ عقیدت (گرو دکشنا) کے طور پر کچھ رقم یا تحفہ پیش کر سکتا تھا[63]۔ اپنی تعلیم کے اختتام پر ہی، جس کی مدت کم سے کم بارہ (۱۲) سال اور اس سے زیادہ بھی ہو سکتی تھی، نوجوان اپنے گھر لوٹتے تھے اور کچھ مذہبی رسومات کے بعد زندگی کے دوسرے دور گرہست آشرم کے لیے تیار ہو جاتے تھے۔

اس بات پر تمام سمرتیاں متفق ہیں کہ تمام آشرموں میں گرہست آشرم کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ نہ صرف یہ کہ سماج کا پورا دارومدار گرہست آشرم کے اوپر ہے اور دوسرے آشرموں میں مشغول افراد کی مادی ضروریات کی فراہمی بھی اسی آشرم سے متعلق افراد کی ذمہ داری ہے، بلکہ درحقیقت گرہست آشرم برہمنی مت کے مزاج کے عین مطابق ہے۔ ابتدائی ویدک مذہب، جیسا کہ سمہتا اور برہمن تصانیف میں ظاہر ہوتا ہے، سرتاسر گرہست آشرم سے متعلق تھا اور ابتدائی آریوں کے لیے گرہست زندگی ایک مرکزی حیثیت رکھتی تھی۔ سنیاس، ترکِ دنیا اور انفرادی نجات (موکش) کے تصورات ابتدائی ویدک ادب میں مفقود ہیں۔ یہ خیال کیا گیا ہے کہ بعد کے ویدک ادب میں جو راہبانہ اور انفرادیت پسند مذہبی رجحانات، بشمول آواگون اور موکش کے تصورات کے، ظاہر ہوتے ہیں، وہ ہندستان کی مقامی غیر آریہ، اور قبل از آریہ مذہبی اور فکری روایت کی دین ہیں۔ اس کے بعد چھٹی صدی عیسوی میں برہمنی مت کی مخالف جو طاقتور مذہبی تحریکیں، مثلاً بدھ مت اور جین مت وغیرہ ہندستان میں اٹھیں ان میں بھی ترکِ دنیا، رہبانیت، تجرد اور انفرادیت پر زور دیا گیا تھا۔ اس پس منظر کے پیشِ نظر بعض مصنفین نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ برہمنی مت کے بنیادی مزاج کے خلاف آشرموں کے نظام میں آخر کے دو، وَن پرستھ اور سنیاس، آشرموں کی شمولیت، ایک سمجھوتے کا نتیجہ ہے جو برہمنی مت کے مخالف رہبانیت پرست مذہبی فکر کے چیلنج کے ساتھ برہمنی مت کے مفکرین نے کیا ہے[64]۔ لیکن اس کے باوجود برہمنی مت روایت کے تقاضوں کے مطابق، سمرتیوں کے مصنفین

گرہست آشرم کی مرکزیت اور اہمیت پر زور دیئے بغیر نہیں رہ سکے۔ ان میں سے اکثر کے نزدیک آخری دو آشرم محض اختیاری ہیں، اور ان کے بغیر بھی گرہست آشرم کے فرائض بحسن وخوبی انجام دیتے ہوئے آدمی نجات پا سکتا ہے۔[۶۵]

گرہست آشرم کی اہمیت کے پیش نظر ہندو قانون کی بنیادی کتابوں یعنی سمرتیوں میں اس موضوع پر خاصی ہدایات دی گئی ہیں۔ شادی کے متعلق ضروری قوانین، پیش بندیوں اور رسومات کی تفصیل سے لے کر شوہر اور بیوی کے فرائض وحقوق، گھریلو زندگی کی ذمہ داریوں اور ایک گرہست (خاندان کے ذمہ دار) کے سماجی، معاشی، مذہبی اور تہذیبی فرائض کے ساتھ ساتھ، وراثت تک کے قوانین اس آشرم کے ذیل میں بیان ہوئے ہیں۔ ایک گرہست کی روزمرہ زندگی کے فرائض کو بخوبی پانچ بڑی لازمی قربانیوں (یاجناؤں یا یگیوں) کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے۔ ہر گرہست، یہاں تک کہ شودروں کے لیے بھی،[۶۶] ان پانچ قربانیوں کو بحسن وخوبی ادا کرتے رہنا گرہست آشرم کے فرائض منصبی میں سے سمجھا گیا ہے۔ "پانچ عظیم قربانیاں" سمرتیوں کے مطابق حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ برہم یاجنا، یہ روحانی پیشواؤں اور رشیوں کے لیے ہوتی ہے اور یہ گرہست کے مقدس کتابوں کے پڑھنے اور پڑھانے کے عمل کے ذریعہ ادا ہوتی رہتی ہے۔

۲۔ پتر یاجنا، یہ اپنے اسلاف کے لیے ہوتی ہے اور شرادھ کی رسم کے ذریعہ روزانہ کھانے پینے کی چیزوں کی نیاز کرتے رہنے سے ادا ہوتی رہتی ہے۔

۳۔ دیو یاجنا، یہ قربانی دیوتاؤں کے حضور میں ہوتی ہے اور گھر کی مقدس آگ پر نذر چڑھاتے رہنے سے ادا ہوتی ہے۔

۴۔ بھوت یاجنا، یہ قربانی اُن مختلف اچھی اور بری ارواح کے لیے ہوتی ہے جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہو سکتی ہیں۔ یہ اُن ارواح کے لیے کھانے کی چیزوں کی نیاز کرنے سے ادا ہوتی ہے۔

۵۔ نر یاجنا، یہ قربانی اپنے ہم جنس انسانوں کے لیے ہوتی ہے اور اجنبیوں اور مہمانوں کو کھلانے پلانے اور ان کی خاطر و مدارات کے ذریعہ ادا ہوتی ہے۔[۶۷]

سمرتیوں کے مطابق روزانہ اِن قربانیوں کی ادائیگی کے بعد ہی ایک گرہست اور اس کی شریکِ حیات کے لیے خود کھانا کھانا مناسب ہے[۶۸]۔ ان قربانیوں کو صحیح طور پر سرانجام دیتے رہنے، اور گرہست زندگی سے متعلق دوسرے تمام فرائض اور ریت رسموں کو بحسن وخوبی ادا کرتے رہنے کے بعد جب انسان تقریباً اپنی عمر کے پچاس سال پورے کرلے، یا منوسمرتی کے مطابق جب اس کے جھرّیاں پڑنے لگیں، بال سفید ہونے لگیں اور وہ اپنے بیٹوں کے بیٹوں کو دیکھ لے، تو اُس کو گرہست آشرم کو خیرباد کہہ کر وَن پرستھ آشرم اختیار کرلینا چاہیے[۶۹]۔

وَن پرستھ آشرم کے لیے انسان کو اپنے گھر اور زندگی کے کاروبار سے متعلق تمام ذمہ داریوں کو اپنے بیٹوں کے سپرد کر کے اپنی بیوی کو ساتھ لے کر، یا اُس کو بھی بیٹوں کی ذمہ داری پر چھوڑ کر، آبادی سے باہر جنگل میں کُٹیا بنا کر رہنا ہوگا۔ تمام سماجی تعلقات سے کنارہ کشی اختیار کر کے اب اس کو جنگل میں بہت سادہ زندگی گزارنی ہوگی۔ اس کی گزر اوقات خود جنگل میں پیدا ہونے والے پھلوں اور جڑی بوٹیوں یا دوسروں کے مخصوص صدقات اور عطیات پر ہوگی۔ اس کے بیٹے، رشتہ دار اور دوسرے لوگ اس سے مشورہ لینے یا ملاقات کی غرض سے جنگل میں آسکتے ہیں لیکن وہ خود اب بستی سے کوئی تعلق نہیں رکھے گا۔ وَن پرستھ آشرم میں انسان کو اپنا تمام تر وقت مقدس کتابوں کے پڑھنے، مذہبی اعمال اور مراقبہ وغیرہ میں گزارنا چاہیے۔ اس آشرم میں اس کو اپنی پوری توجہ اپنی روحانی ترقی کی طرف مرکوز کردینی ہوگی تاکہ وقت آنے پر وہ تمام تعلقاتِ دنیوی کو کاٹ کر مکمل سنیاس لے سکے۔ منوسمرتی کے شارح کُلک بھٹ کے خیال میں اگر انسان وَن پرستھ آشرم کے تمام آداب کا خیال رکھتے ہوئے زندگی گزار رہا ہے اور اس دوران اس کو موت آجائے تو وہ موکش (نجات) پاجائے گا[۷۰]۔

اپنی عمر کے ۲۵ سال وَن پرستھ آشرم میں گزارنے کے بعد اگر کوئی آدمی زندہ ہے تو اس کو سنیاس آشرم اختیار کرلینا چاہیے۔ سنیاس آشرم کے لیے انسان کو تمام دُنیوی تعلقات، رشتوں، ناتوں اور ہر دُنیوی چیز سے مکمل قطع تعلق کرلینا ہوگا۔ ایسے انسان (سنیاسی) کو مکمل بے سروسامانی کی حالت میں بغیر کسی سہارے اور کسی بھروسے کے مستقل حالت سفر میں رہنا ہوگا۔ اپنی بھوک مٹانے کے لیے وہ ۲۴ گھنٹوں میں ایک بار کھانے کی بھیک مانگ سکتا ہے، لیکن جو کچھ بھی اچھا یا بُرا اس کو بھیک میں ملے اُسے اس پر راضی رہنا چاہیے۔ کسی انسان سے

اُس کا نفرت یا محبّت کا کوئی تعلّق باقی نہیں رہے گا، البتہ اس کو تمام مخلوقات کے ساتھ ہمدردی سے پیش آنا چاہیے۔ اس صورت سے گھومتے پھرتے رہنے، نفس کشی کرنے اور روحانی ترقی پر اپنی تمام توجہ مرکوز رکھنے سے سنّیاسی کے تمام گناہ زائل ہو جاتے ہیں اور وہ موکش کا حقدار ہو جاتا ہے[۱۶]۔ مختلف آشرموں سے متعلق مخصوص فرائض کے علاوہ سمرتیوں کے مطابق دس ایسی نیکیاں ہیں جن پر ہر آدمی کو خواہ وہ کسی آشرم میں ہو، سچّی مذہبی زندگی گزارنے کے لیے عمل کرنا چاہیے۔ یہ نیکیاں، استقامت، عفو و درگزر، ضبطِ نفس، دیانتداری، عصمت و عفّت، حواس پر قابو رکھنا، صحیح قوّتِ فیصلہ، علم دوستی، راست گفتاری اور حلم ہیں[۱۷]۔

ہندو قانون میں وَرن آشرم دھرم سے متعلق ضابطوں کے علاوہ، جو کہ ہندو قانون کا بنیادی موضوع ہیں، مذہبی ریت رسموں (سنسکاروں)، گناہوں، ان کے کفّارے اور جرم و سزا سے متعلق تفصیلات کا بھی احاطہ کیا گیا ہے، لیکن یہاں ان سب سے بحث کرنا ممکن نہیں ہے۔ اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ سمرتیوں میں محفوظ ان تمام قوانین اور ہدایات نے ہندو سماج کی تشکیل اور اس کی مخصوص صورت متعیّن کرنے میں زبردست حصّہ لیا ہے۔

حوالے اور حواشی

۱۔ آریوں کی ہندستان میں آمد کے زمانے کے سلسلے میں دیکھیے، ایڈورڈ واشبرن ہوپکنس، دی ریلیجنس آف انڈیا، نئی دہلی، ۱۹۷۷ء، صفحات ۸-۳۔
۲۔ سوامی پربھاوانند، دی اسپرچول ہیریٹیج آف انڈیا، لندن، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۷۔
۳۔ تھامس۔ جے۔ ہاپکنس، دی ہندو ریلیجس ٹریڈیشن، انیسنو (کیلی فورنیا)، ۱۹۷۱ء، صفحہ ۲۰۔
۴۔ رگ وید، ۱-۱۶۴، بحوالہ مندرجہ بالا۔
۵۔ پریتیما بوس، دی ہندو ریلیجس ٹریڈیشن، الائڈ پبلشرس، نئی دہلی، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۱۳۸۔
۶۔ جان مسکارو، دی اُپنشدس، مڈل سکس، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۶۵۔
۷۔ ایضاً، صفحہ ۸۹۔
۸۔ ایضاً، صفحہ ۱۲۱۔

۹۔ جان مسکارو، دی اُپنشدس، مڈل سکس، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۱۱۴۔
۱۰۔ ایضاً، صفحہ ۶۵۔
۱۱۔ رمیش چندر دت، اے ہسٹری آف سویلیزیشن اِن اینشنٹ انڈیا، دہلی، ۱۹۷۲ء، صفحات ۱۸۹۔ ۱۸۸۔
۱۲۔ تھامس جے۔ ہاپکنس، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۱۰۔
۱۳۔ پریتما بوبیس، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۲۔ ۱۹۔
۱۴۔ اے۔ بارتھ، دی ریلیجنس آف انڈیا، نئی دہلی، ۱۹۶۹ء، صفحہ ۱۵۔
۱۵۔ پریتما بوبیس، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۴۴۔ ۲۴۳۔
۱۶۔ رمیش چندر دت، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۰۔
۱۷۔ اوتار ہندو عقیدے کے مطابق حقیقت الٰہیہ کے جسمانی شکل میں اظہار کا نام ہے۔ یہ اظہار کسی بھی جاندار، جانور یا انسان کی شکل میں ہو سکتا ہے۔ انسانی شکل میں سب سے مشہور اوتار رام چندر جی اور سری کرشن جی مانے جاتے ہیں۔ گیتا کے چوتھے باب میں سری کرشن جی کہتے ہیں: "میں پیدائش سے بالاتر، لافانی، سب جانداروں کا پروردگار ہوتے ہوئے بھی اپنی فطرت کے مطابق خود اپنی مایا سے پیدا ہوا۔ اے بھارت (سری ارجن)! جب کبھی حق کو زوال آتا ہے اور باطل کو فروغ ہوتا ہے تو میں نمایاں ہو جاتا ہوں۔" (شریمد بھگوت گیتا مترجمہ اردو، حسن الدین احمد نئی دہلی، ۱۹۷۵ء، صفحات ۳۹۔ ۳۸)۔
۱۸۔ جی۔ ایس۔ گھورے، گوڈس اینڈ مین، بمبئی، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۱۴۱۔
۱۹۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۲۔
۲۰۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۱ اور تھامس جے۔ ہاپکنس، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۸۹۔
۲۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۲ اور صفحہ ۸۹۔
۲۲۔ دنیش چندر سرکار، 'ارلی ہسٹری آف وشنوازم'، مضمون مشمولہ دی کلچرل ہیریٹیج آف انڈیا، کلکتہ، ۱۹۵۶ء، صفحہ ۱۱۲۔
۲۳۔ اے۔ بارتھ، حوالہ مذکورہ صفحہ ۱۶۳۔
۲۴۔ تھامس جے۔ ہاپکنس، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۸۹۔
۲۵۔ سداچیت بھاوانند، دی بھگوت گیتا (ترجمہ انگریزی)، ۱۹۶۹ء، صفحہ ۵۲۰۔
۲۶۔ پریتما بوبیس، حوالہ مذکورہ صفحات ۲۵۲۔ ۱۵۱۔

۲۷ھ پربنما بو بیس، حوالہ مذکورہ، صفحہ 252-
۲۸ھ تھامس۔ جے۔ ہاپکنس، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۲۶-
۲۹ھ ایضاً۔
۳۰ھ ایضاً۔
۳۱ھ ٹرائے وِلسن آرگن، دی ہندو کوئسٹ فار دی پرفکشن آف مین، ایتھنز، اوہایو، 1970ء، صفحات ۱۶۲-۱۵۷-
۳۲ھ رِگ وید، باب دہم، بھجن ۱۲۴۵، بحوالہ مارگریٹ اینڈ جیمس اسٹٹلے، اے ڈکشنری آف ہندوازم، لندن، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۲۵۲-
۳۳ھ ٹرائے ولسن آرگن، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۱۲-۲۱۱، اور تھیوڈور ڈی بیری، سورسز آف انڈین ٹریڈیشن، نیویارک، ۱۹۶۰ء، صفحہ ۲۱۱-
۳۴ھ ٹرائے وِلسن آرگن، حوالہ مذکورہ صفحات ۱۳۲-۱۲۱-
۳۵ھ تھیوڈور ڈی بیری، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۱۸-
۳۶ھ یاجنا ولکیہ سمرتی (۱۰۱-۳، ۹۰۶) بحوالہ تھیوڈور ڈی بیری، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۲۲-۲۲۱ اور ٹرائے ولسن آرگن، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۱۴-۲۱۳-
۳۷ھ ویدانت سُوتر وِدھ دی کمنٹری بائی شنکر آچاریہ، سیکریڈ بُک آف دی ایسٹ، جلد ۳۴، صفحہ ۲۲۸، بحوالہ ٹرائے ولسن آرگن، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۲۶-
۳۸ھ بحوالہ رائے منڈو پانیکر، دی ویدک ایکسپیرینس، لندن، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۷۵-
۳۹ھ پنڈاری ناتھ پربھو، ہندو سوشل آرگنائزیشن، بمبئی، ۱۹۵۴ء، صفحہ ۲۹۴ اور رابرٹ لنگٹ، دی کلاسیکل لا آف انڈیا، دہلی، ۱۹۷۳ء، صفحہ ۴۴-
۴۰ھ پنڈاری ناتھ پربھو، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۹۸-۲۹۴-
۴۱ھ ایضاً، صفحات ۲۹۷-۲۹۶-
۴۲ھ رابرٹ لنگٹ، حوالہ مذکورہ، صفحات ۴۴-۴۰-
۴۳ھ پنڈاری ناتھ پربھو، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۳۰۳-
۴۴ھ رابرٹ لنگٹ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۴۲-
۴۵ھ پنڈاری ناتھ پربھو، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۳۰۳ اور رابرٹ لنگٹ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۴۳-

۴۶ے پنداری ناتھ پربھو، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۳۰۳۔

۴۷ے ایضاً۔

۴۸ے منوسمرتی، باب دہم، اشلوک ۸۹ - ۸۱، یاجناولکیہ سمرتی، باب سوئم، اشلوک ۳۹ - ۳۲، وشنوسمرتی، اشلوک ۲۰ - ۱۸، بحوالہ پنداری ناتھ پربھو، حوالہ مذکورہ، صفحات ۳۰۹ - ۳۰۸۔

۴۹ے ایضاً، صفحہ ۳۰۹۔

۵۰ے منوسمرتی، باب دہم، اشلوک ۱۰۶، اور یاجناولکیہ سمرتی، باب سوئم، اشلوک ۴۲، بحوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۳۰۹۔

۵۱ے ایضاً صفحہ ۳۰۹ اور رابرٹ لنگٹ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۳۹۔

۵۲ے منوسمرتی، باب دہم، اشلوک ۶۵ - ۶۴ اور یاجناولکیہ سمرتی، پہلا باب، اشلوک ۹۶ بحوالہ رابرٹ لنگٹ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۴۴۔

۵۳ے بودھیانا سمرتی، پہلا باب، اشلوک ۱۶ اور ۱۴ - ۱۳ بحوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۴۴۔

۵۴ے اشارہ ہے رگ وید کے بھجن پُرُشا سکتا (رگ وید، باب دہم، بھجن نمبر ۹۰) کی طرف جس کا اقتباس پہلے گزر چکا ہے، دیکھیے متن متعلق بحوالہ نمبر (۳۸)۔

۵۵ے منوسمرتی، پہلا باب، اشلوک ۹۸ - ۸۷ بحوالہ ایڈورڈ ڈی بیری، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۲۵۔

۵۶ے پندورانگ وِمن کانے، ہسٹری آف دھرم شاسترز (۵ جلدیں)، پونا، ۱۹۳۲ - ۱۹۵۸، جلد ۱، صفحات ۱۵۴ - ۱۳۸، بحوالہ ٹراتے ولسن آرگن، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۲۷۔

۵۷ے پنداری ناتھ پربھو، حوالہ مذکورہ، صفحات ۸۸ - ۸۷۔

۵۸ے ایضاً۔ صفحات ۸۶ - ۸۵۔

۵۹ے ایضاً، صفحات ۱۱۰، ۱۱۲۔

۶۰ے ایضاً۔ صفحات ۲۸۳ - ۲۸۲۔

۶۱ے منوسمرتی، باب پنجم، اشلوک ۱۴۸ - ۱۴۷ بحوالہ سابقہ، صفحہ ۲۷۵۔

۶۲ے ایضاً۔ صفحہ ۱۱۳۔

۶۳ے ایضاً۔ صفحہ ۱۲۵۔

۶۴ے دیکھیے رابرٹ لنگٹ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۵۱۔

۶۵ے ایضاً۔ صفحہ ۴۹۔

۶۶ے پنڈاری ناتھ پربھو، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۱۹۔ شودر بہرحال اِن قربانیوں کو بغیر منتر پڑھے ہوئے ادا کریں گے۔

۶۷ے منوسمرتی، باب سوئم، اشلوک ۷۰-۶۸ اور یاجنا ولکیہ سمرتی، باب اوّل، اشلوک ۱۰۲، بحوالہ سابقہ، صفحہ ۲۱۶۔

۶۸ے منوسمرتی، باب سوئم، اشلوک ۱۱۷-۱۱۶ اور یاجنا ولکیہ سمرتی، باب اوّل، اشلوک ۱۰۵، بحوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۲۱۷۔

۶۹ے منوسمرتی، باب ششم، اشلوک ۳-۱، بحوالہ سابقہ، صفحہ ۸۸۔

۷۰ے ایضاً۔ صفحہ ۹۰۔

۷۱ے منوسمرتی، باب ششم، اشلوک ۶۰، ۸۵ اور ۹۶، بحوالہ سابقہ، صفحات ۹۲-۹۱۔

۷۲ے حوالہ مذکورہ بالا، اشلوک ۹۱ اور یاجنا ولکیہ سمرتی، باب سوئم، اشلوک ۶۶، بحوالہ سابقہ، صفحات ۹۳-۹۲۔

بدھ مت

گوتم بدھ کی زندگی اور تعلیمات :

دنیا کی مذہبی تاریخ میں چھٹی صدی قبل مسیح کا زمانہ ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس دور میں کئی ایسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں جنھوں نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں انقلاب پیدا کر دیا۔ اگر ایران میں زرتشت نے ایک نئے مذہب کی داغ بیل رکھی، تو چین میں لاؤتزو اور کنفیوشس نے نئی مذہبی تحریکات شروع کیں۔ ہندستان میں یہ صدی ایک قومی سطح اور ایک عالمی پیمانے کے دو بڑے مذاہب، جین مت اور بُدھ مت، کی ابتدا کا زمانہ ہے۔

بُدھ مت، جو اس وقت بھی ایشیا کے متعدد ممالک میں اکثریت کا مذہب ہے، تاریخ کے ایک طویل دور میں اپنے ماننے والوں کی تعداد کے لحاظ سے دنیا کا سب سے بڑا مذہب رہ چکا ہے، جس کے دائرۂ اثر میں مغربی ایشیا کو چھوڑ کر ایشیا کا پورا برّاعظم شامل تھا۔ اس وقت جاپان، کوریا، منچوریا، منگولیا، چین، ویت نام، تھائی لینڈ، برما، تبت، نیپال اور سری لنکا میں بُدھ مت ایک زندہ مذہب ہے۔ البتہ تاریخ کی ستم ظریفیوں کی بعض دوسری مثالوں میں یہ حقیقت بھی شامل کی جا سکتی ہے کہ بُدھ مت جو ہندستان میں پیدا ہوا اور اپنی ابتدائی نشو و نما کے بعد ہندستان سے نکل کر ایشیا کے دوسرے ممالک میں پھیلا، اس وقت خود اپنے مادرِ وطن میں ایک زندہ مذہب کی حیثیت سے تقریباً ناپید ہے۔ بہر حال یہ بات ہندستان کے لیے قابلِ فخر ہے کہ اس عظیم مذہب کا بانی تاریخ ہندستان کی عظیم ترین شخصیتوں میں سے تھا اور اپنے وطن سے نکل کر بُدھ مذہب جہاں جہاں گیا وہاں لازمی طور سے

ہندستانی تہذیب کے بعض عناصر اور مصطلحات اپنے ساتھ لے گیا۔ اس طرح آج بھی ہم کو ہندستان کی قدیم کلاسیکی تہذیب و تمدّن کے جواہر ریزے مشرقِ بعید، جنوبی ایشیا اور جنوب مشرقی ایشیا کے مقامی تمدّن میں الگ چمکتے ہوئے نظر آجاتے ہیں۔

گوتم بُدھ کی پیدائش کے وقت تک ہندستان میں آریہ تمدّن کسی ایک بڑی اور وسیع علاقے پر مشتمل حکومت کو جنم نہیں دے سکا تھا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس سے بہت پہلے سے آریہ قوم کے افراد قبائلی نظام کو کسی حد تک ترقی دے کر ملک میں چھوٹی بڑی مختلف ریاستیں قائم کر چکے تھے۔ ان ریاستوں میں تقریباً نصف بادشاہتیں اور نصف جمہوریتیں تھیں۔ شمالی ہندستان میں موجودہ نیپال اور اتر پردیش کی سرحد پر واقع شاکیہ ریاست بھی ایک جمہوریت تھی جو اپنی محدود طاقت کے باعث کوشالا کی بادشاہت کی باجگذار تھی۔ شاکیہ جمہوریت میں اسی شاکیہ نام کا سورج بنسی چھتری خاندان برسرِ اقتدار تھا جس کی سرداری سدّودھن کے ہاتھ میں تھی اور یہی شاکیہ قبیلے کے سربراہ سدّودھن، گوتم بدھ کے والد تھے۔

۵۶۳ قبل مسیح میں جب کہ سدّودھن کی رانی مہامایا، شاکیوں کی راجدھانی کپل دستو سے اپنے میکہ دیودہا جارہی تھیں، راستے میں لُمبنی باغ میں گوتم بدھ کی ولادت ہوئی۔ اس واقعہ کے ۳۱۶ سال بعد اشوک نے اس جگہ ایک پتھر کا ستون نصب کرا کے (جو آج تک موجود ہے) اس کی تاریخی حیثیت کو مستند اور مسلّم بنا دیا۔ البتہ بعض کرامتیں اور معجزات جو بُدھ مت کی روایات میں گوتم بدھ کی پیدائش کے ساتھ منسوب کیے جاتے ہیں، وہ بُدھ مت کی مذہبی روایت کا حصّہ ہیں اور ان کی تاریخی حیثیت کے بارے میں ہم اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی نوع کی یہ روایت ہے کہ گوتم بُدھ کی پیدائش کے بعد، جن کا اصلی نام گوتم سِدّھارتھ رکھا گیا تھا، ان کے والد کے دربار میں ایک جوتشی پنڈت آیا اور اس نے بچہ کا زائچہ دیکھ کر یہ پیشین گوئی کی کہ بڑا ہو کر یہ بچہ یا تو ایک بہت مشہور سنیاسی، یا ایک بہت بڑا بادشاہ بنے گا۔ اس پیشین گوئی سے متاثر ہو کر گوتم بُدھ کے والد، راجا سدّودھن نے جو قدرتی طور پر گوتم بدھ کو ایک بہت بڑا بادشاہ دیکھنا چاہتے تھے، ایک بہت محفوظ محل میں بیٹے کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ دنیا میں رائج مختلف خیالات اور اثرات میں سے بعض سنیاس اور ترکِ دنیا کی طرف بھی رہنمائی کر سکتے تھے، جس کا کہ ان دنوں ہندستان میں کافی چرچا ہو چلا تھا، اس لیے ان سے محفوظ رکھ کر اگر محل کے ماحول میں گوتم بُدھ کی پرورش

کی جائے تو ان کے سنیاسی بننے کے خطرے کو ہمیشہ کے لیے ٹالا جا سکے گا۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے راجا سدّودھن نے الگ ایک محل بنوایا، جس میں سیر و تفریح اور دل بہلانے کے تمام مشغلے فراہم تھے۔ اس طرح اس محل میں کنیزوں، باندیوں اور خدمت گاروں کی ایک فوج کے درمیان شاہزادہ گوتم سِدھارتھ کی پرورش شروع ہوئی۔

راجا سُدّودھن کی پوری کوشش یہ تھی کہ کسی طرح راجکمار کو رنگ رلیوں، سیر و تفریح اور مختلف مشاغل میں الجھائے رکھا جائے، یہاں تک کہ وہ حکومت کا کاروبار سنبھالنے کی عمر تک پہنچ جائیں۔ اس وقت حکومت کی ذمہ داریاں ان کے سر ڈال دی جائیں جو ساری عمر کے لیے ان کو مشغول کر لیں گی۔ لیکن روایات کے مطابق شہزادہ گوتم کو بہلائے رکھنے کی یہ تمام کارروائیاں ان کی طبیعت کو بدلنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ عمر کے ساتھ ساتھ شہزادے کے اندر غور و فکر، سنجیدگی اور احساس کی تیزی جیسی خصوصیات بڑھتی جا رہی تھیں جو راجا سدّھودھن کو مستقل تشویش میں مبتلا رکھتی تھیں۔ چنانچہ شہزادہ گوتم کو مزید پابندیوں میں الجھانے کے خیال سے ۱۶ سال کی عمر میں ہی ان کی شادی ان کے ننھیال کی ایک تقریباً ہمعمر راجکماری یشودھرا سے کر دی گئی۔ لیکن ان تمام انتظامات کے باوجود شہزادہ گوتم کو زندگی کی سطحی دلچسپیاں اپنی طرف نہ کھینچ سکیں۔ ان کے دل میں حقیقت کو جاننے اور زندگی کے رازِ سربستہ کو کھولنے کی ایک آرزو تھی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک مستقل خلش میں تبدیل ہو گئی۔ اپنی اسی تلاش و جستجو کی خلش سے مجبور ہو کر نوجوان شہزادہ گوتم نے ایک رات اپنے رتھ بان کو مجبور کیا کہ راجا سدّودھن کے حکم کے خلاف وہ ان کو اپنے رتھ پر بٹھا کر محل سے باہر شہر میں لے چلے۔ درحقیقت زندگی کے حقائق سے دور محل کی بناوٹی اور پُر تکلف زندگی میں مقید رہنا اب شہزادہ گوتم کے لیے ناقابلِ برداشت ہو چکا تھا۔ اس کے بعد جو واقعات پیش آئے ان کو بدھ مت کی روایات میں مختلف انداز سے پیش کیا گیا ہے، اور مختلف بودھ مصنفین نے ان کی مختلف تعبیرات کی ہیں۔ ان واقعات میں حقیقت اور افسانے میں امتیاز کرنا سرِ دست ہمارے لیے مشکل ہے۔ بہرحال اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ زندگی کو اس کے حقیقی رنگ میں دیکھ لینے کے بعد شہزادہ گوتم جو کہ ایک تیز ذہن اور گہرے احساس کے مالک تھے، کسی غلط فہمی میں نہیں رہے۔

روایت کے مطابق، اُن کی ایک سے زائد شب نوردیوں کے دوران، ایک بوڑھے،

ایک بیمار اور ایک جنازے کے مشاہدے نے شہزادہ گوتم پر زندگی کی بے ثباتی اور اس کا غیر محفوظ اور غیر اطمینان بخش ہونا واضح کر دیا۔ ان مایوس کن انکشافات کے بعد ایک سنیاسی کی زیارت نے، جس کا پُرسکون اور مطمئن چہرہ اس کے کسی اندرونی دولت سے مالا مال ہونے کی شہادت دے رہا تھا، شہزادہ گوتم کو زندگی کے اس گورکھ دھندے سے نجات کی جدّوجہد کا راستہ بھی بتا دیا۔ ان مشاہدات کے بعد محل میں شہزادہ گوتم کی زندگی گہرے غور و فکر اور ایک مستقل داخلی کشمکش سے عبارت تھی۔ کچھ عرصہ بعد ان کے پہلے لڑکے راہل کی پیدائش نے اس کشمکش کا خاتمہ کر دیا۔ انھوں نے یکلخت یہ طے کر لیا کہ اپنے ارادوں کو عملی جامہ پہنانے میں مزید تاخیر کرنا ان کے لیے مزید بندھنوں میں پھنستے جانے کا سبب بنتا جائے گا۔ چنانچہ جس دن ان کے بیٹا پیدا ہوا اسی رات، جب کہ سارا محل نیند کی آغوش میں تھا اپنے نومولود بیٹے اور بیوی پر آخری نظر ڈالتے ہوئے اپنے رتھ بان کے ساتھ رتھ پر سوار ہو کر شہزادہ گوتم شہر کے باہر جنگل کی سرحد تک پہنچ گئے۔ جنگل کے کنارے پہنچ کر شہزادہ گوتم نے اپنا شاہی لباس اور دوسرے شاہی لوازمات اپنے رتھ بان کے سپرد کیے، خود ایک چرواہے سے اُس کا لباس مانگ کر پہنا اور زندگی کے ہر تعلّق اور آسائش کو الوداع کہہ کر جنگل کی تاریکیوں میں کھو گئے۔ اس عظیم سنّیاس کے وقت شہزادہ گوتم کی عمر ۲۹ سال کی تھی۔

سنّیاس اختیار کرنے کے بعد، پہلے گوتم سدّھارتھ نے اپنی روحانی تشنگی کا علاج رائج الوقت علوم کے ذریعہ کرنے کی کوشش کی۔ اس مقصد کے لیے وہ اُس وقت کے ایک مشہور عالم الارا کلاما کے پاس پہنچے اور اس سے رائج علوم کی تحصیل کی۔ جب اس مشہور عالم کا تمام علم بھی ان کی تشفّی کے لیے کافی نہیں ہوا تو وہ اس وقت کے ایک اور بڑے عالم اُدارکا رام پُتر کے پاس گئے اور اس کے علم سے بھی پورا استفادہ کیا۔ لیکن جب اس عالم کی تمام معلومات بھی ان کے مسئلے کو حل نہیں کر سکی تو گوتم سدّھارتھ نے سمجھ لیا کہ اُن کی جستجو کا حل کتابی علم کے ذریعہ ممکن نہیں ہے، چنانچہ انھوں نے عالموں سے رجوع کرنے کا سلسلہ ختم کر دیا اور اپنے گوہرِ مقصود کو پانے کے لیے کسی اور طریقے کی تلاش میں اِدھر اُدھر گھومنا شروع کر دیا۔ اُس زمانے میں ہندستان میں یہ خیال بہت عام تھا کہ روحانی ترقّی کے لیے جسم کو تکلیفیں پہنچانا نہایت مجرّب نسخہ ہے، اس لیے گوتم سدّھارتھ نے بھی اس طریقہ کو آزمانے

کی سوچی اور اس طرح ان کی زندگی میں شدید جسمانی ریاضتوں کا دور شروع ہوا جس کو انھوں نے انتہا تک پہنچا دیا۔ اُس وقت گوتم بُدھ گھومتے گھومتے مشرقی ہندستان میں موجودہ گیا کے پاس اُرُاویلا نامی مقام پر پہنچ چکے تھے۔ وہاں انھوں نے اس قدر شدید ریاضتیں کیں کہ ان کا بدن سوکھ کر ہڈیوں کا پنجرہ رہ گیا اور وہ مرنے کے قریب ہو گئے۔ اس مرحلہ پر انھیں خیال آیا کہ جسمانی ریاضت کا یہ طریقہ بھی ان کے مسئلے کو حل کرنے میں کچھ سود مند نہیں ثابت ہوا۔ انھوں نے سوچنا شروع کیا کہ باوجود اس کے کہ انھوں نے اس طریقہ کو انتہا تک پہنچا دیا ہے، اور موت ان کے سامنے کھڑی ہے لیکن ان کی منزل کا ابھی کہیں دور تک پتا نہیں ہے، ابھی تک زندگی کا راز سربستہ ان کے لئے ایک معمّا ہی ہے، اور وہ ابھی تک "ابدی مسرت" کے حصول میں ناکام رہے ہیں۔ یہ سوچ کر کہ اگر انھوں نے اس طریقہ کو مزید طول دیا تو موت ان کا خاتمہ کر دے گی اور وہ اسی طرح اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے بغیر دنیا سے رخصت ہو جائیں گے، گوتم سِدّھارتھ نے ایک چرواہن کی نذر کی ہوئی کھیر قبول کر کے اپنا برت توڑ دیا اور گویا اس طرح گوتم سِدّھارتھ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ نجات کا راستہ جسم کو گلا دینے والی شدید جسمانی ریاضت سے نہیں بلکہ ایک معتدل زندگی کے ذریعہ ہی مل سکتا ہے۔ اِس وقت گوتم سِدّھارتھ کو سنیاس اختیار کئے ہوئے چھے سال ہو چکے تھے اور وہ ابھی تک اپنا مقصد حاصل کرنے میں ناکام رہے تھے۔

اُسی شام جب گوتم بُدھ نے اپنا برت توڑا اور جسم کی کم از کم ضروریات کا خیال رکھتے ہوئے ایک معتدل زندگی گزارنے کا فیصلہ کیا، وہ ایک پیپل کے پیڑ کے نیچے گھاس کا آسن بنا کر اپنے مخصوص مراقبہ کے انداز میں بیٹھ گئے، اور انھوں نے یہ عہد کیا کہ اس وقت تک وہ اُسی جگہ بیٹھے رہیں گے جب تک کہ وہ "ابدی مسرت" کے راز کو نہ پالیں یا موت اُن کو اپنی آغوش میں نہ لے لے۔ یہ عہد کر کے گوتم سِدّھارتھ اپنے مراقبہ میں غرق ہو گئے۔

بُدھ روایت کے مطابق رات کے پہلے پہر گوتم سِدّھارتھ نے اپنے مراقبہ کے دوران وہ علم حاصل کیا جو قدیم ہندستان میں اعلا روحانیت کا خاصّہ سمجھا جاتا تھا، یعنی انھیں اپنے پچھلے تمام جنموں کا علم جن میں کہ مختلف صورتوں میں وہ اس دنیا میں رہ چکے تھے، حاصل ہو گیا۔ آدھی رات کے قریب ان پر اُن چار عظیم حقائق کا انکشاف ہوا جن میں بُدھ مت کا بنیادی فلسفہ

مضمر ہے اور جس کا ایک حصّہ، "سلسلۂ علّت و معلول"، زندگی کی حقیقت کو عیاں کر دیتا ہے۔ رات کے آخری حصّہ میں گوتم سِدّھارتھ نے اپنے مراقبہ ہی کے اندر نِروان (نجات) حاصل کر لیا اور اس طرح اپنے مقصود کو پہنچ کر وہ گوتم سِدّھارتھ سے گوتم بُدھ ہو گئے۔ نِروان میں گوتم بُدھ کو زندگی کے مسئلے کا حل مل گیا، ان کی ہر خلش دور ہوگئی اور وہ "ابدی مسرّت" کے حصول میں کامیاب ہوگئے۔

نِروان حاصل کرنے کے کچھ عرصے بعد تک گوتم بدھ اسی جگہ گیا کے پاس اُراویلا کے مقام پر رُکے رہے۔ اس جگہ جہاں ایک طرف وہ مراقبہ اور غور و فکر کے ذریعہ اپنے اعلا روحانی مقام کو مستحکم کر رہے تھے، وہاں ان کے سامنے یہ مسئلہ بھی تھا کہ آیا اب جب کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو چکے ہیں، اور ان کو "ابدی مسرّت" حاصل ہو چکی ہے، وہ دنیا سے بے نیاز ہو کر اپنی اعلا کیفیت سے لطف اندوز ہوتے رہیں یا دنیا میں واپس جا کر جنم مرن کے ازلی و ابدی چکّر میں گرفتار، مصیبت کے مارے، دنیا کے لوگوں کو بھی اس نجات کے راستے کی خبر کریں جس کو پا کر وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زندگی و موت کے پھندے سے آزاد ہو سکتے ہیں۔ ایک طویل کشمکش کے بعد، جس میں مارا (شیطان) اور اس کے لشکر نے گوتم بدھ کو ورغلانے اور دنیا کے لوگوں کی بھلائی کے لیے تبلیغ کرنے سے روکنے کی انتہائی کوشش کی، گوتم بدھ اس عظیم ہمدردی اور رحم (کرُنا) کے ناتے جو گوتم بدھ کی شخصیت اور تعلیمات میں ایک اساسی حیثیت رکھتی ہے، دنیا میں اپنے خیالات کی تبلیغ کے لیے نکل کھڑے ہوئے۔ انھوں نے لوگوں کو بتایا کہ:

"لوگو! ایک ازلی، غیر مخلوق، مستقل، لازوال، غیر متغیّر [حقیقت (یعنی نِروان] موجود ہے۔

لوگو! اگر یہ ازلی، غیر مخلوق، مستقل، لازوال، غیر متغیّر (حقیقت) نہ موجود ہوتی تو فانی، بے ثبات، مخلوق اور متغیّر (دنیا) سے نجات ممکن نہیں تھی۔ لیکن چونکہ ایک ازلی، غیر مخلوق، مستقل، لازوال، غیر متغیّر (حقیقت) موجود ہے اس لیے فانی، بے ثبات، مخلوق اور متغیّر سے نجات ممکن ہے[1]۔"

انھوں نے پہلے تین "عظیم حقائق" کے ذریعہ زندگی کی حقیقت واضح کی اور چوتھی "عظیم حقیقت" میں زندگی سے نجات کا اَشٹانگ مارگ (ہشت پہلو طریقہ) بتایا۔ اس تعلیم کی سَند کے

کی تقسیم اپنی مکمّل صورت میں کارفرما تھی۔ اس نظام میں جہاں کہ ہندستانی سماج میں دوسرا اور تیسرا درجہ رکھنے والے چھتری اور ویش ذات کے لوگوں کے لیے بھی صرف برہمنوں کے واسطہ سے ہی مذہب سے کوئی استفادہ ممکن تھا، شودروں، اچھوتوں اور عورت ذات کے لیے عام مذہبی زندگی کے دروازے بالکل بند تھے۔ گوتم بدھ نے اپنی تعلیمات کی تبلیغ کے سلسلے میں اپنے شاگردوں کے مابین کسی طرح کا امتیاز روا نہیں رکھا۔ ان کی تعلیمات کو قبول کرنے والوں میں سماج کے ہر طبقے، ہر ذات، ہر پیشے اور ہر صنف کے لوگ شامل تھے۔ ان کی تعلیم کی رو سے روحانیت کے اعلا ترین مدارج، برہمن، شودر، اچھوت، امیر، غریب، شریف، رذیل، عورت اور مرد سب کے لیے یکساں طور سے کھلے ہوئے تھے اور کسی کو کسی پر، کسی لحاظ سے، امتیاز حاصل نہیں تھا۔

مذہبی معاملات میں مکمّل مساوات اور جمہوریت کے اس انقلابی رویہ کے ساتھ ساتھ، گوتم بدھ نے ویدوں کو حتمی سند ماننے سے بھی انکار کر دیا اور اپنے آپ کو کسی لحاظ سے ان کی تعلیمات اور اصولوں کا پابند نہیں سمجھا۔ انھوں نے ویدوں کی بعض تعلیمات کو رد کر کے اس کے بالکل برعکس تعلیمات پیش کیں، اور اس طرح اپنے آپ کو برہمنی مت کے دائرۂ اثر سے باہر کر لیا۔ برہمنی مت کی طرف سے ان کی مذہبی تحریک پر کُفر کا فتویٰ لگ گیا اور اس کو "ناستک" (ملحدانہ) فرقہ قرار دیا گیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ گوتم بدھ کی تعلیمات کی مقبولیت میں علاوہ اس کی معنویت کے، اُن کے اِس انقلابی رویّہ کا بھی بڑا حصّہ تھا۔

۳۵ سال کی عمر میں نروان حاصل کرنے کے بعد اپنی بقیہ عمر کے تقریباً ۴۵ سال گوتم بدھ نے زندگی کے مسئلے، اور اس کے متعلق اپنے دریافت کردہ حل کی تبلیغ میں، شمالی ہندستان اور خاص طور پر اس کے مشرقی حصّہ میں گھوم کر گزارے۔ اس دوران علاوہ ہزاروں اُپاسک (گھر بار والے شاگردوں) کے، مرد اور عورت بھکشوؤں اور بھکشنیوں کی ایک بڑی تعداد ان کے قائم کردہ سنگھ میں شریک ہو چکی تھی، جس میں خود ان کا بیٹا، بیوی اور سوتیلی ماں، جنھوں نے گوتم بدھ کی پرورش کی تھی، شامل تھیں۔ بالآخر ۸۰ سال کی عمر میں جب کہ گوتم بدھ کُسی نارا کے مقام پر، (موجودہ یوپی میں بنارس سے ۱۲۰ میل شمالی مشرق میں) ٹھہرے ہوئے تھے، ان کا آخری وقت آ پہنچا اور ان الفاظ کے ساتھ کہ:

"بھکشوؤ! اب اس کے علاوہ مجھے تم سے اور کچھ نہیں کہنا ہے کہ جو کچھ عناصر

طور پر گوتم بدھ خود اپنے آپ کو پیش کرتے تھے، کہ دیکھو میں نے اس طریقہ کے ذریعہ نروان حاصل کیا ہے، تم بھی اے لوگو! اس طریقہ کو اپنا کر اسے حاصل کر سکتے ہو۔ گوتم بدھ کی اپنی شخصیت میں اعلا روحانیت کا وہ جادو اور ان کی تقریریں سچائی کی وہ کھنک موجود تھی جو لوگوں کو کسی اور ثبوت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ان کی تبلیغ کے زیرِ اثر بہت جلد ہر پیشے اور ہر طبقے کے لوگوں نے ان کی تعلیمات کو قبول کرنا شروع کر دیا۔

گوتم بدھ کے شاگردوں میں ابتداء سے ہی دو طرح کے لوگ شامل تھے۔ ایک طرف تو وہ لوگ تھے جو گوتم بدھ کی تعلیمات کو سچ سمجھ کر قبول کرتے تھے لیکن اپنے اندر اتنی ہمت اور طاقت نہیں پاتے تھے کہ دنیا کے دھندوں سے بالکل منہ موڑ کر اپنے آپ کو مکمل طور سے نروان حاصل کرنے کے لیے وقف کر سکیں۔ ایسے لوگوں کو اُپاسک کہتے تھے۔ گوتم بدھ کے نزدیک اس کی رعایت موجود تھی کہ یہ لوگ اپنی گھر گرہستی اور کاروبار میں مشغول رہتے ہوئے نروان حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ دوسری طرف وہ شاگرد تھے جو گوتم بدھ کی مثال پر عمل کرتے ہوئے دنیا سے ناتہ توڑ کر سنیاس لے لیتے تھے اور اپنی پوری زندگی نروان حاصل کرنے کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ ایسے شاگرد بدھ مت کی اصطلاح میں بھکشو کہلاتے تھے اور ان کی جماعت سَنگھ کے نام سے موسوم تھی۔ گوتم بدھ کے بھکشو شاگرد ہر وقت ان کے ساتھ رہتے تھے اور جہاں جہاں وہ تبلیغ کے سلسلے میں جاتے تھے یہ لوگ ان کے ہمراہ ہوتے تھے۔

گوتم بدھ کی تعلیمات عوام میں جس سُرعت سے پھیل رہی تھیں اور ان کے ماننے والوں کی تعداد میں جو دن دونی رات چوگنی ترقی ہو رہی تھی، اس کے کئی اسباب تھے۔ ان تعلیمات کی اپنی خصوصیات سے قطع نظر، جو ہم بعد میں بیان کریں گے، گوتم بدھ کا طرزِ تعلیم اور عوام کی طرف ان کا رویہ بھی اس دور کے عام مذہبی رہنماؤں سے الگ تھا۔ ہندستان میں اس دور کی عام مذہبی زبان سنسکرت تھی چنانچہ برہمنی مت سے متعلق تمام تر مذہبی ادب اور اس کی تعلیم و تدریس سنسکرت زبان میں ہی تھی، جب کہ عوام کی زبان وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت بدل چکی تھی، اس لیے ہندستان کے عوام کے لیے برہمنی مت کے افکار و خیالات سے براہ راست کوئی استفادہ ممکن نہیں رہ گیا تھا۔ گوتم بدھ نے عام رواج کے برخلاف اپنے مذہب کی تبلیغ کے لیے عوامی زبان کو استعمال کیا اور اس طرح د. عوام سے براہ راست رابطہ قائم کرنے، اور ان کو پوری طرح اپنی طرف متوجہ کرنے میں کامیاب رہے۔ اس. کے علاوہ اس وقت کے ہندستان میں ذات پات

کی ترتیب سے ظہور میں آیا ہے، اس کے لیے فنا مقدّر ہے۔ جی جان سے
نروان (نجات) کے لیے کوشش کرو۔[۲]"

گوتم بُدھ اس دنیا سے رخصت ہو گئے اور بدھ عقیدے کے مطابق مہاپری نروان حاصل کر لیا۔

تعلیمات: گوتم بدھ کی تعلیمات، دنیا کے دوسرے مذاہب کی طرح، بعض منفرد خصوصیات رکھتی ہیں اور بعض خصوصیات میں دوسروں کے ساتھ شریک ہیں۔ بعض پہلوؤں کے اعتبار سے وہ کچھ مذاہب سے زیادہ قریب ہیں، جب کہ دوسرے مذاہب سے بہت کم چیزوں میں اشتراک رکھتی ہیں۔ مثال کے طور پر اُن تمام مذاہب کی طرح جنھوں نے ہندستان کی سرزمین میں جنم لیا اور جن میں اِس وقت ہندومت کے مختلف فرقے، جین مت اور سکھ مت شامل ہیں، بُدھ مت بھی کرم اور آواگون کے عقیدہ کو ایک مسلّم الثبوت حقیقت مانتا ہے۔ ہندستانی مذاہب (بشمول بُدھ مت) کے نزدیک آواگون کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہو، بلکہ اسے وہ ایک تسلیم شدہ حقیقت سمجھ کر اس سے آگے کی بات کرتے ہیں۔

اس عقیدے کے مطابق، انسان، چھوٹے سے چھوٹا یا بڑے سے بڑا، نیک یا بد، جو عمل بھی کرتا ہے اس کا ایک اثر مرتّب ہوتا ہے۔ اس طرح تمام عمر انسان سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں ان کے اثرات مرتّب ہو ہو کر محفوظ ہوتے رہتے ہیں۔ مرنے کے بعد انسان فنا نہیں ہوتا، نہ کسی اور دنیا میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے چلا جاتا ہے، بلکہ دوبارہ اِسی دنیا میں کسی اور شکل میں پیدا ہوتا ہے۔ انسان کی اِس دوسری زندگی کی نوعیت اور کیفیت اُس کی پچھلی زندگی کے اعمال کے اثرات سے متعیّن ہوتی ہے۔ پھر اِس دوسری زندگی کے اعمال اپنے اثرات مرتّب کرتے ہیں، اور دوبارہ مرنے کے بعد پھر انسان اِن اثرات کے لحاظ سے اچھی یا بُری صورت حال میں، برہمن یا اچھوت، انسان یا جانور، یا کسی اور شکل میں پیدا ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ کبھی نہ ختم ہوتے ہوئے ازل سے ابد تک جاری و ساری رہے گا۔ نہ اس سلسلے کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، اور نہ ہی اس سلسلے سے متعلّق رہتے ہوئے انسان کے لئے کبھی چین اور قرار ممکن ہے۔ اس عقیدہ میں یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ صرف بُرے اعمال کرنے والا ہی حیات و ممات کے اس ازلی چکّر (آواگون) میں نہیں گرفتار ہے، بلکہ نیک سے نیک کام کرنے والا بھی اُسی طرح اِس پھندے میں گرفتار رہتا ہے جس طرح بُرے عمل کرنے والا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بُرے عمل کرنے والے کی اگلی زندگی اُس کے خراب اعمال

کے اثرات کے لحاظ سے تکلیف دہ اور بُری ہوگی، جب کہ نیک عمل کرنے والے کی اگلی زندگی آرام دہ اور اچھی صورت حال میں ہوگی۔

اس عقیدہ کے لوازمات میں جنّت اور جہنّم کے تصوّرات بھی شامل ہیں۔ لیکن یہ جنّت اور جہنّم سامی مذاہب اور زرتشتیت کی طرح ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں ہوں گے، بلکہ بہت اچھے اعمال کرنے والا ایک معیّنہ مدت تک، جب تک کہ اس کے نیک اعمال کے اثرات کا زور باقی رہے گا، بہشت میں قیام پذیر رہے گا۔ ان نیک اعمال کے اثرات کا خزانہ ختم ہوتے ہی وہ دوبارہ پھر کسی شکل میں اِس دنیا میں پیدا ہو جائے گا۔ اسی طرح دوزخ میں جانے والا بھی اپنے بُرے اعمال کے اثرات ختم ہونے تک وہاں پڑا رہے گا اور اُس کے بعد پھر اس دنیا میں پیدا ہو جائے گا۔ اس طرح نیک و بد سبھی، ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جنم مَرن کے اس لامتناہی سلسلے میں گرفتار ہیں۔

زندگی کا یہ تصوّر، جو ہندستانیوں کے لیے ایک فطری حقیقت کی حیثیت رکھتا تھا، وہ بنیادی مسئلہ تھا جس کا حل مختلف ہندستانی مذاہب نے اپنے اپنے طور سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ تمام ہندستانی مذاہب کے نزدیک زندگی کے ابدی چکّر سے نجات ہی وہ مقصود ہے جو انسان کی سب سے بڑی تمنّا ہو سکتی ہے، اور اسی نجات میں، جس کو مختلف ہندستانی مذاہب مختلف ناموں (کہیں موکش، کہیں مُکتی، کہیں کیولیہ، کہیں نِروان، اور کہیں وصالِ الٰہی کی مختلف تعبیروں سے) یاد کرتے ہیں، انسان کی زندگی کے تمام مسائل کا حل اور اس کے لیے ابدی، لازوال اور بے عیب مسرّت کو موجود مانا گیا ہے۔ اس طرح زندگی کے بنیادی مسئلے کی تعبیر اور اس کے حل کی تشخیص کی حد تک تمام ہندستانی مذاہب ایک دوسرے سے متّفق ہیں، اور اس سلسلے میں ہندستانی تمدّن کے بنیادی مذہبی تجربے کی ترجمانی کرتے ہیں۔ البتہ جو چیز ان کو ایک دوسرے سے الگ کرتی ہے، وہ نجات کی کیفیت کا تصوّر اور اُس تک پہنچنے کا طریقہ ہے۔ اس لحاظ سے اگرچہ ہر ہندستانی مذہب میں نجات، کرم اور آواگون کے چکّر سے آزادی کا سبب ہے، لیکن اس کی نوعیت کے تصوّر میں ان مذاہب میں باہم دِگر اختلاف پایا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ مذاہب اپنے اپنے تجویز کردہ تصوّرِ نجات کو حاصل کرنے کے لیے الگ الگ طریقے بتلاتے ہیں۔

بُدھ مذہب کی تعلیمات اور گوتم بُدھ کے پیغام کو بھی کرم اور آواگون کے انھیں ہندستانی تصوّرات کے پس منظر میں دیکھنا ہوگا۔ اِس سلسلے میں سب سے پہلے ہم ان "چار عظیم سچائیوں" کی تشریح کریں گے، جو بدھ مت کے لیے اساسی حیثیت رکھتی ہیں، اور جن میں بدھ مت کا بنیادی فلسفہ سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ "چار عظیم سچائیاں"، گوتم بدھ نے اپنے نِروان حاصل کرنے کی رات، نِروان سے کچھ پہلے، دریافت کی تھیں اور ان کے انکشاف سے اُن پر زندگی کی حقیقت اور اِس سے نجات کا راستہ واضح ہوگیا تھا۔ بدھ مت کی اپنی اصطلاح میں ان "عظیم سچائیوں" کو آریَن سَتیہ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ گوتم بدھ نے اس جگہ، اور متعدد دیگر موقعوں پر، لفظ آریہ کو اس کے رواجی مفہوم بمعنی ایک مخصوص قوم کے جو اس نام سے معروف ہے، نہ استعمال کرتے ہوئے اس کو اس لفظ کے لغوی معنی "شریف" "اچھا" اور "عظیم" کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس لحاظ سے چار آریَن سَتیہ کا ترجمہ "چار عظیم سچائیاں" یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

"چار عظیم سچائیوں" کی تشریح کے لیے گوتم بُدھ کی تعلیمات میں جو حصّہ ہمیشہ سے سَند سمجھا جاتا رہا ہے وہ ان کی پہلی تقریر ہے، جو اُنھوں نے نِروان حاصل کرنے کے بعد اپنی تعلیمات کی تبلیغ شروع کرتے ہوئے سارناتھ کے مقام پر کی، جہاں بعد میں اشوک نے پتھر کی ایک لاٹ نصب کراکے اس جگہ کی تاریخی حیثیت کو مستند بنا دیا۔ گوتم بدھ کی یہ پہلی تقریر اپنے پالی متن میں دھَمّا چکّا پوَتّنا سُوتّا (کتاب گردشِ چرخِ مذہب) میں ملتی ہے۔ اِس کے مطابق "چار عظیم سچائیاں" مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ پہلی عظیم حقیقت "دُکھ" ہے۔ یعنی زندگی کی اصل حقیقت دُکھ ہے۔ جو چیزیں عام طور سے دُکھ کا سبب ہوتی ہیں، جیسے جسمانی تکلیف، بیماری، ذہنی پریشانی، حالات کی مجبوری، اپنے عزیزوں سے دور ہونا یا ناپسندیدہ لوگوں کے ساتھ رہنے پر مجبور ہونا، وغیرہ، وہ تو بظاہر ہیں ہی دُکھ کا سبب، لیکن گوتم بدھ کے خیال میں زندگی کی عارضی مسرّتیں اور خوشیاں بھی آخر کار دُکھ کا ہی سبب بنتی ہیں۔ چونکہ یہ خوشیاں اور مسرّتیں مستقل نہیں ہوتیں اس لیے جب وہ رخصت ہوتی ہیں تو اپنے پیچھے دُکھ چھوڑ جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ خود زندگی کا کھوکھلا اور کسی مستقل عنصر کے بغیر ہونا، (بدھ مت روح کے وجود کو نہیں مانتا)، اور ہمیشہ تغیر پذیر رہنا، بذاتِ خود سب سے بڑھ کر دُکھ کا سبب اور انسان کے لیے غیر اطمینان بخش صورتِ حال ہے۔ اسی طرح

بدھ مت میں دُکھ کی تین قسمیں بتائی گئی ہیں۔ (الف) دُکھ دُکھاتا، یعنی دکھ اپنے عمومی مظاہر میں، جس کو ہر شخص محسوس کرتا ہے، (ب) سمکھارا دُکھاتا، یعنی زندگی میں کسی مستقل عنصر کے بغیر ایک سلسلۂ علت و معلول کی پابند نمود کے سبب سے جو دکھ محسوس کیا جائے، اور (ج) وپاربنا ما دُکھاتا، یعنی زندگی کی تغیر پذیری اور بے ثباتی کے سبب سے جو دکھ جھیلا جائے۔[۳۵]

آخری دونوں قسمیں دُکھ کی ایک فلسفیانہ بنیاد سے متعلق ہیں جس کی حقیقت عام انسان کی نظروں سے اوجھل رہتی ہے لیکن جس کے مظاہر، پہلی نوع کے دکھوں کی صورت میں، ہر شخص محسوس کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ گوتم بدھ کے نزدیک کائنات کی تمام اشیا پانچ مرکبات (پنچ کھنڈا) پر مبنی ہیں۔ یہ پانچ مرکبات (۱) مادہ (رُوپ کھنڈا)، جو قدیم طبعیات کے چاروں عناصر مٹی، پانی، آگ اور ہوا کے علاوہ ۲۴ دوسری اشیا پر مشتمل ہے، (۲) قوتِ احساس (ویدنا کھنڈا)، (۳) قوتِ تمیز (سانا کھنڈا)، (۴) قوتِ فکر اور تصور (سمکھارا کھنڈا) اور (۵) قوتِ شعور (ونانا کھنڈا) ہیں۔ ان میں سے ہر مرکب، بذاتِ خود، مختلف اجزا پر مشتمل ہے جو مزید اجزا میں توڑے جا سکتے ہیں، یہاں تک کہ تمام اشیا غیر مربوط ذرات پر مشتمل ریت کی ڈھیریوں کی طرح رہ جاتی ہیں۔ اس کی مزید تفصیل میں نہ جاتے ہوئے ہم یہاں گوتم بدھ کی اس تعلیم کو واضح کرتے ہیں کہ چونکہ کائنات کی تمام اشیا انھیں غیر مربوط مرکبات یا ان کی آمیزش سے وجود میں آتی ہیں، (بے جان اشیا صرف پہلے مرکب مادہ کا ظہور ہیں)، اس لیے کائنات کی کسی چیز، یا انسان کی شخصیت میں کوئی عنصر، مستقل بالذات، جیسے روح یا آتما یا کوئی اور مستقل حقیقت، نہیں موجود ہے۔ تمام اشیا اور انسان محض مختلف اجزا کا مجموعہ ہیں، جن کو سطحی نظر، مجموعی اعتبار سے، ایک مستقل شئے تصور کرتی ہے۔

اس حقیقت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کائنات کی تمام اشیا اور انسان جن مرکبات کا مجموعہ ہیں، وہ خود اپنی جگہ مختلف قسم کے خارجی اسباب کی بنا پر، وقتی طور پر ایک مخصوص شکل اختیار کئے ہوئے ہیں۔ ان اسباب کے ہر لحظہ بدلتے رہنے کے باعث یہ اشیا بھی ہر وقت متحرک اور تغیر پذیر ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے، کائنات اور اس میں موجود تمام اشیا، چشم بینا کے لیے کسی مستقل عنصر سے عاری، ہر لحظہ متغیر، اَن گنت ذرات کا ایک سیلِ رواں ہیں جو ازل سے ابد کی طرف بہا جا رہا ہے۔ اس سیلِ رواں میں کائنات کی مختلف اشیا اور انسان، ذرات کے عارضی مجموعوں سے وجود میں آئے ہوئے مختلف ہیولے ہیں جو اپنے اجزا کی تغیر پذیری کے سبب فانی اور بے ثبات ہیں۔[۳۶] گوتم بدھ

کا زندگی کے بارے میں یہی بنیادی مکاشفہ تھا جس کے سبب انھوں نے ہر وجود کی تین لازمی خصوصیات (تری لچھنا) بتائی تھیں۔ ان کی تعلیم کے مطابق ہر وجود لازمی طور پر (۱) دُکھ (۲) بے ثباتی اور (۳) کسی مستقل عنصر سے عاری ہونے (یعنی نتیجتاً تغیّر پذیری) کی صفات سے متّصف ہوتا ہے۔ ان میں پہلی خصوصیت تو ہے ہی تکلیف دہ، لیکن دوسری اور تیسری خصوصیات بھی بالواسطہ دکھ ہی کا سبب بنتی ہیں۔ اس طرح زندگی، (جیساکہ عام آدمی اسے گزارتا ہے)، سرتاپا دُکھ، غیر اطمینان بخش اور ناقص ہے۔

۲۔ "دوسرا عظیم سچ یہ ہے کہ دکھ کے اس ازلی اور ابدی کارواں کی کہیں نہ کہیں کوئی بنیاد اور اصلی سبب ضرور ہے۔ یہ بنیاد اور دُکھ کے سلسلے کا اصلی سبب، گوتم بدھ کے مکاشفہ کے مطابق، خواہش، آرزو، طلب (سنسکرت: ترشنا، پالی: تنہا) ہے۔ یہ خواہش اور طلب کی ہی جلوہ گری ہے جو گوتم بُدھ کے خیال میں انسان کو اس دنیا میں جنم لینے پر مجبور کرتی ہے اور پھر زندگی بھر اس کو مختلف صورتوں میں اپنی آسودگی کے لیے سرگرداں رکھتی ہے، یہاں تک کہ انسان جس طرح ناآسودہ اس دُنیا میں آیا تھا اسی طرح غیر مطمئن یہاں سے رخصت ہوتا ہے مگر پھر اُسی طلب کے جال میں گرفتار دوبارہ کسی اور صورت میں اس دُنیا میں جنم لیتا ہے۔ اِسی طرح یہ سلسلہ ازل سے ابد تک قائم ہے، نہ انسان کے پہلے جنم کی ابتدا کسی کو معلوم ہے اور نہ اس کی کوئی انتہا نظر آتی ہے۔ اس طلسمِ نیرنگ کے پیچھے گوتم بدھ کے مطابق طلب یا خواہش کا ہی بھوت کارفرما ہے۔ گوتم بدھ کہتے ہیں:

> "بھکشوؤ! میری نظر میں خواہش اور طلب جیسی کوئی اور زنجیر نہیں ہے جس سے بندھی ہوئی مخلوقات ایک جنم کے بعد دوسرے جنم میں ایک طویل عرصہ سے طلسم وجود کے چکّر لگا رہی ہیں۔ یقین جانو بھکشوؤ! اسی خواہش کی زنجیر میں گرفتار مخلوقات طلسم وجود میں سرگرداں، اُس کے چکّر لگاتی رہتی ہیں۔"[۵]

بہرحال بُدھ مت کے نقطۂ نظر کو صحیح طور سے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم جان لیں کہ خواہش یا طلب کا دُکھوں کا بنیادی سبب ہونا بھی ایک اضافی اعتبار سے ہی صحیح ہے، کیونکہ گوتم بدھ کے عمومی مکاشفہ کے مطابق کائنات میں کوئی چیز بھی مستقل بالذّات اور "سلسلۂ علّت و معلول" سے باہر نہیں ہے، جیساکہ آئندہ اس تصوّر کی تشریح کے سلسلہ میں زیر بحث آئے گا۔ یہاں صرف یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ اس تصوّر کے مطابق خواہش یا طلب بھی کچھ اسباب

کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہے، جو اپنی جگہ دوسرے اسباب کے محتاج ہیں۔ لیکن سلسلۂ اسباب ونتائج کی اس تشریح کے مطابق خواہش یا طلب سے پہلے جو اسباب کارفرما ہیں ان کا تعلق پچھلی زندگی سے ہے جب کہ خواہش یا طلب سے جو نتائج ظہور میں آتے ہیں اور پھر اُن نتائج سے جو نتائج نکلتے ہیں، اُن کا تعلق موجودہ زندگی کے ہنگاموں سے ہے، اور پھر انھیں سے اگلے جنم کے لیے بھی جال تیار ہوتا ہے۔ گویا اِس زندگی کی حد تک اور آیندہ آنے والی زندگیوں کے لیے مصائب وآلام کی ذمہ دار ہر دست یہ خواہش اور طلب ہی ہے۔

۳۔ "تیسرا عظیم سچ" یہ ہے کہ اگر دُکھوں کے اس سلسلہ کا کوئی بنیادی سبب ہے (جیسا کہ ثابت ہوگیا)، تو اس سلسلہ کا استیصال بھی ممکن ہے۔ (خواہش یا طلب کو صرف اِسی زندگی اور آیندہ زندگیوں کو نظر میں رکھتے ہوئے دُکھ کا بنیادی سبب قرار دینا اس لیے بھی مناسب ہوسکتا ہے کہ اِسی زندگی میں اِس بنیادی سبب کا استیصال بھی ممکن ہے۔ اس سے پہلے کے اسباب پچھلی زندگی سے متعیّن ہو چکے اور اس سلسلے میں کچھ نہیں کیا جاسکتا) جیسا کہ دوسرے عظیم سچ کے ضمن میں ذکر آچکا ہے کہ گوتم بُدھ کے خیال میں خواہش یا طلب دُکھوں کے اس سلسلہ کی جڑ ہے، تو تیسرے عظیم سچ کے مطابق خواہش یا طلب کے استیصال سے دُکھ کا یہ ازلی اور ابدی جال توڑا جاسکتا ہے اور انسان جنم مرن کے چکّر سے ہمیشہ کے لیے چھٹکارا پاکر نِروان حاصل کرسکتا ہے۔

سلسلۂ علّت ومعلول: درحقیقت دوسرے اور تیسرے عظیم سچ کو اس وقت تک پوری طرح نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ ان کے ذیلی حصّے "سلسلۂ علّت ومعلول" کو درمیان میں نہ لایا جائے۔ اگرچہ بدھ مت سے متعلق اکثر کتابوں میں اس کو ایک الگ باب میں بیان کیا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ اسی دوسرے اور تیسرے عظیم سچ کی کڑی ہے، اور گوتم بدھ کے متعدّد بیانات میں اِس سلسلہ کی اِسی نوع سے تشریح ملتی ہے[1]۔ یہ سلسلۂ علّت ومعلول، جس سے ایک انسان کے بار بار اس دنیا میں جنم لینے اور دُکھوں کے جال میں پھنسے رہنے کے اسباب کی درجہ بدرجہ تشریح ہوتی ہے، وجود کے سلسلے میں گوتم بدھ کی اسی بصیرت کا ترجمان ہے جس کے مطابق کائنات کی تمام اشیا کسی مستقل وجود سے عاری، سبب اور مسبّب کے ایک آفاقی سلسلہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہیں اور ہر لحظ متغیّر ہیں۔ اس لحاظ سے سلسلۂ علّت ومعلول میں گوتم بدھ نے وجودِ انسانی کے ارتقا کے سلسلہ میں جو بارہ[12] مدارج بتائے ہیں، وہ ہر درجہ میں

صرف غالب عنصر کے تذکرہ پر مشتمل ہیں، ورنہ اگر غور سے دیکھا جائے تو خود بدھ نظریہ کے مطابق ہر درجہ میں متعدد اسباب کارفرما مانے جائیں گے۔ بہر حال روایتی اعتبار سے بدھ مت کے تمام فرقوں کے نزدیک "سلسلۂ علت و معلول" (پرتیتیا سمتپاد) کے بارہ[۱۲] مدارج گوتم بدھ کی مستند تعلیمات میں سے ہیں۔ اس تعلیم کی رو سے یہ سلسلۂ علت و معلول ایک دائرہ میں گردش کرتا ہے جس کے بارہ[۱۲] مدارج ایک دوسرے سے سبب اور مسبب کے رشتہ میں جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اگرچہ دائرہ کہیں سے شروع نہیں ہوتا اور کہیں پر ختم نہیں ہوتا، لیکن چونکہ عرفانِ حقیقی (بودھی) ہی کی بنا پر انسان اس طلسم کو توڑ سکتا ہے، اس لیے عرفانِ حقیقی کی حریفِ مقابل جہالت (اودیا) کو اس دائرہ کا ابتدائی درجہ متصور کر لیا گیا ہے، اور اس طرح یہ مدوّر "سلسلۂ علت و معلول" حسب ذیل سلسلہ وار مدارج پر مشتمل ہے۔

۱۔ اَوِدّیا (پالی: اوجّا، "جہالت"): "جہالت" بدھ مت کے نزدیک سب سے پہلے زندگی کے بارے میں صحیح نقطۂ نظر سے محروم رہنے کا نام ہے، اور زیادہ وضاحت سے، یہ گوتم بدھ کی بتائی ہوئی چار عظیم سچائیوں، سلسلۂ علت و معلول، نروان اور بدھ مت کے دوسرے تصورات کو تسلیم نہ کرنے کا نام ہے۔ لیکن "جہالت" صرف بدھ مت کے نقطۂ نظر سے زندگی کو نہ دیکھنے کا ہی نام نہیں ہے، بلکہ اس کی جگہ پر غلط تصورات اور غلط نقطۂ نظر پر یقین رکھنے کا بھی نام ہے۔ یعنی بدھ مت کے دنیا کو سکھ اور چین کی جگہ سمجھنے والے، روح اور خدا کے وجود کو ماننے والے، اور دوسری مذہبی روایات کی رسومات اور عبادات کو کسی درجہ سود مند سمجھنے والے، سبھی "جہالت" کے شکار ہیں[۷]۔

۲۔ سمسکارہ (پالی: سنکھارا، "شعوری اعمال"): "جہالت" کے نتیجہ میں، کرم کے قانون کے مطابق، وہ مخصوص شعوری کیفیات پیدا ہوتی ہیں جو اچھے یا برے اعمال سے متعلق ہوتی ہیں، اور اس طرح "شعوری اعمال" ظہور میں آتے ہیں۔ "جہالت" اور "شعوری اعمال" کے درمیان ایسا ہی تعلق بتایا گیا ہے جیسا کہ شراب کے نشہ اور اس کے نتیجہ میں مدہوشی کے افعال کے اندر ہوتا ہے[۸]۔

۳۔ وِجّانا (پالی: وِنّانا، "شعور"): یہ سلسلۂ علت و معلول کا تیسرا درجہ ہے اور "شعوری اعمال" کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ اب تک مذکورہ دونوں مدارج "جہالت" اور "شعوری اعمال" کا تعلق پچھلی زندگی سے تھا۔ اب یہاں سے جو مدارج شروع ہوتے ہیں وہ موجودہ زندگی

سے تعلق رکھتے ہیں، اگرچہ یہ بھی پچھلی زندگی کے کرموں سے متعین ہو چکے ہیں، یعنی پچھلی زندگی کے "شعوری اعمال" کے نتیجہ میں "شعور" پیدا ہوتا ہے، اور یہی "شعور" موجودہ زندگی کا سب سے پہلا درجہ بن جاتا ہے۔ پچھلی زندگی میں "شعور" کے آخری لمحے اور موجودہ زندگی میں "شعور" کے پہلے لمحے کے درمیان ہینایان فرقے کے مطابق کوئی فصل نہیں ہے۔ لیکن بُدھ مت کے بعض دوسرے فرقے ان کے درمیان، مختلف وجوہات کی بنا پر، وقفہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ بُدھ مت کے مطابق یہ "شعور" حمل کے قرار پاتے ہی کام شروع کر دیتا ہے۔

۴۔ نام رُوپ (پالی اور سنسکرت دونوں میں یہی لفظ استعمال ہوتا ہے، مُراد "جسم و ذہن") رحم مادر میں ہی "شعور" کے نتیجہ میں رُوپ یعنی مادّی جسم اور نام یعنی تین ذہنی قوتیں، پیدا ہوتی ہیں جو "شعور" سے بہت گہرا ربط رکھتی ہیں۔ یہ تین ذہنی قوتیں، قوتِ احساس (وِیدنا)، قوتِ تمیز (سَمجنیاں، پالی: سانّا) اور کیفیاتِ متعلّق بہ عمل (سَمسکارہ) ہیں۔

۵۔ سَڈایاتنا (پالی: سَلیاتنا، "حواسِ خمسہ اور عقل") "نام رُوپ" کے نتیجے میں حواسِ خمسہ (بصارت، سماعت، شامّہ، ذائقہ اور لامسہ) اور عقل، جو کہ ان احساسات کو معنی پہنانے اور یاد داشت کے لیے ضروری ہے، پیدا ہوتی ہے۔

۶۔ سپرشا (پالی: پھاسا، "احساساتِ ستّہ"): "حواسِ خمسہ اور عقل" کے نتیجے میں "احساساتِ ستّہ"، یعنی چھے قسم کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ (بُدھ فلسفہ کے مطابق عقل کو بھی حواس میں شمار کیا جاتا ہے، اس طریقہ سے بُدھ تعلیمات میں حواسِ خمسہ کی جگہ حواسِ ستّہ کا حوالہ ملتا ہے)۔ "احساساتِ ستّہ" ہر ایک نوع کی حس، اس کی مناسبت سے محسوس کی جانے والی شئے اور عملِ احساس کا مجموعہ ہوتے ہیں، یعنی بصارت کی شق میں قوّتِ بصارت، کوئی چیز جس کو دیکھا جائے، اور دیکھے جانے کا عمل، یہ سب شامل مانے جائیں گے، اور یہی التزام ہر احساس کے سلسلے میں رکھا جائے گا۔ اس طریقہ سے "حواسِ خمسہ اور عقل"، "احساساتِ ستّہ" کی بنیاد اور سبب ہیں، گویا مذکورِ ثانی مذکورِ اوّل پر منحصر اور اس کا نتیجہ ہے۔

۷۔ ویدنا (سنسکرت اور پالی میں یکساں، مُراد "تاثر"): "احساساتِ ستّہ" کے نتیجہ میں ہر چھ نوع کے احساسات سے متعلق "تاثراتِ ستّہ" پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی بصارت کے نتیجہ میں

الگ طریقہ کا تاثر ہوگا اور سماعت کے نتیجہ میں الگ طریقہ کا تاثر اور اسی طرح شامہ، ذائقہ، لامسہ اور عقل کے نتیجے میں الگ الگ نوع کے تاثرات پیدا ہوں گے۔

۸۔ ترِشنا (پالی: تنہا، "خواہش یا طلب"): اب تک جو مدارج مذکور ہوئے وہ اگرچہ دوسرے درجہ کے بعد، موجودہ زندگی سے ہی متعلق ہیں لیکن وہ پچھلی زندگی کے کرموں سے متعیّن ہو چکے تھے، یعنی پچھلی زندگی کے کرموں کے نتیجہ میں ان کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ اب اس "خواہش یا طلب" کے درجہ سے اِس زندگی کے وہ کرم شروع ہوتے ہیں جو انسان کی موجودہ اور اگلی زندگی پر اثر ڈالتے ہیں۔ اسی وجہ سے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، (موجودہ زندگی کو نظر میں رکھتے ہوئے) "خواہش یا طلب" کو دُکھ کے سلسلہ کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔

۹۔ اُپادنا (اُلفت، چاہ، طمع): "خواہش یا طلب" کے نتیجہ میں مختلف جسمانی یا ذہنی محسوسات کی اُنسیت اور "طمع" پیدا ہوتی ہے اور آدمی ہر حال میں ان سے وابستہ رہنا چاہتا ہے۔ بُدھ مت نے یہاں باریک بینی سے کام لیتے ہوئے صرف جسمانی، لذّات و خوشگوار محسوسات کو ہی انسان کی طمع اور وابستگی کا مقصود نہیں بنایا ہے، بلکہ ذہنی معتقدات، لاطائل خیالی بحثوں، ظاہری رسومات اور اخلاقیات کے اصولوں سے انسانوں کی اندھی وابستگی کو بھی جنم مرن کے ازلی چکّر کی ایک کڑی اور "خواہش یا طلب" کا نتیجہ قرار دیا ہے[۹]۔ اس درجہ سے موجودہ زندگی سے متعلق مدارج ختم ہو جاتے ہیں اور اگلا درجہ مستقبل کے جنم سے متعلق ہے۔

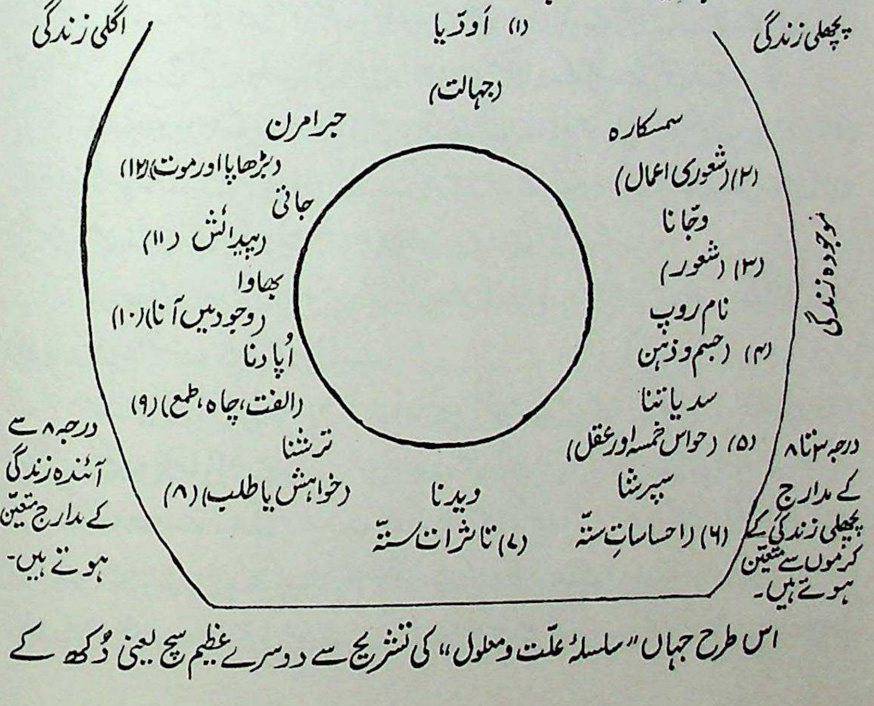
۱۰۔ بھاوا (سنسکرت اور پالی میں تقریباً یکساں: "وجود میں آنا"): زندگی اور اس کے مختلف محسوسات سے "لگاؤ اور طمع" کے نتیجہ میں مرنے کے بعد اگلے جنم کے لئے انسان کہیں نہ کہیں، کسی نہ کسی ماں کے پیٹ میں، دوبارہ "وجود میں آنا" ہے۔

۱۱۔ جاتی ("پیدائش"): کسی ماں کے پیٹ میں دوبارہ "وجود میں آنے" کے نتیجہ میں (دوبارہ) "پیدائش" ظہور میں آتی ہے۔

۱۲۔ جرا مرن ("بڑھاپا اور موت"): "پیدائش" کے نتیجہ میں "بڑھاپا اور موت" ظہور میں آتی ہیں۔ لیکن "بڑھاپا اور موت" یہاں استعارہ ہیں دُکھ اور غم کے اُس عظیم کارواں کے لیے جس سے کہ بُدھ مت زندگی کو عبارت سمجھتا ہے، یعنی دُکھوں کا یہ انبوہ، جس کا ایک حصّہ "بڑھاپا اور موت" بھی ہیں، وجود کا ایک لازمی خاصّہ ہے، اور اپنے پیچھے اسباب در اسباب کا وہ سلسلہ رکھتا ہے جو مختلف مدارج کی صورت میں اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ اب یہ غم انگیز وجود چونکہ "جہالت"

سے متقف ہے، (کیونکہ جب تک انسان جنم مرن کے اس چکر میں گرفتار ہے وہ جہالت کا بھی شکار ہے) اس لیے پھر "جہالت" کے نتیجہ میں دوسرا درجہ "شعوری اعمال" کا آئے گا، اور پھر اس کے نتیجہ میں اس سے اگلا درجہ ظہور میں آئے گا، اور اس طرح ایک کے بعد ایک جنم کا اور ان مختلف مدارج سے گزرنے کا سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ قائم رہے گا۔

بدھ مت کے عقائد میں ایک اساسی حیثیت رکھنے والے اس "سلسلۂ علت و معلول" کو واضح کرنے کے لیے، جس کی ایک مختصر تشریح ہم نے اوپر پیش کی ہے، بعض بدھ فرقوں میں اس کو ایک تصویری شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ خصوصاً تبتی بدھ مت میں تو اس کو ایک بہت ہی ڈرامائی نقشے کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے، جس میں وجود کے مختلف طبقات اور "سلسلۂ علت و معلول" کے مختلف مدارج استعاراتی تصویروں کے ذریعہ ظاہر کئے گئے ہیں، اور یہ پورا نظام ایک عفریت کے جبڑوں میں دبا ہوا ہے جو کہ فنا اور بے ثباتی کا عفریت ہے۔ بدھ مت میں رائج اس طرح کے نقشوں کی بنیاد پر ذیل میں ہم "سلسلۂ علت و معلول" کا ایک سادہ سا خاکہ پیش کرتے ہیں، جس سے کہ اس سلسلہ کے مختلف مدارج کے باہمی ربط اور اس کی دائمی گردش کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔



اس طرح جہاں "سلسلۂ علت و معلول" کی تشریح سے دوسرے عظیم سچ یعنی دکھ کے

سبب کی وضاحت ہو جاتی ہے، وہاں تیسرا عظیم سچ، یعنی دُکھ کا اگر کوئی بنیادی سبب ہے تو اس کا خاتمہ بھی ممکن ہے، اسی تشریح سے واضح ہوتا ہے۔ اگر سبب اور مُسبّب کے فطری قانون کے تحت وجود (جو کہ دُکھ کے مترادف ہے) کا کارواں درجہ بدرجہ گھومتا رہتا ہے تو اسی منطق کی رُو سے ایک سبب کے غائب ہونے سے اس کا مُسبّب بھی غائب ہو جائے گا۔ (مندرجہ بالا خاکے کے مطابق) "جہالت" کو ختم کرنے سے "شعوری اعمال" بھی ختم ہو جائیں گے، "شعوری اعمال" کے ختم ہونے سے "شعور" ختم ہو جائے گا، "شعور" کے ختم ہونے سے "جسم و ذہن" ختم ہو جائے گا وغیرہ وغیرہ، یہاں تک کہ گیارہویں درجہ میں "پیدائش" کے ختم ہو جانے سے "بڑھاپا اور موت"، یعنی دُکھ کا یہ پورا کارواں نیست و نابود ہو جائے گا۔ یہ ہے تیسرا عظیم سچ، یعنی دُکھ کے سبب کے خاتمہ سے سلسلۂ دُکھ کا مکمّل خاتمہ۔

۴۔ "چوتھا عظیم سچ" وہ اَشٹانگ مارگ (ہشت پہلو راستہ) ہے جس پر چل کر دکھوں کے اس سلسلہ کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ یعنی پہلے تینوں عظیم سچ اگر بُدھ مت کے نظریاتی اصولوں سے متعلق تھے تو چوتھا عظیم سچ وہ عملی طریقہ بتاتا ہے جس کو اختیار کر کے دکھ سے (اور بار بار کے جنم مرن سے) نجات حاصل کی جا سکتی ہے۔ چونکہ بدھ مت کے اس عملی طریقہ کی آٹھ شقیں ہیں اس لیے یہ اَشٹانگ مارگ یا "ہشت پہلو راستہ" کہلاتا ہے۔ دکھوں کو ختم کرنے والے "ہشت پہلو راستہ" کے آٹھ ارکان مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ سمیک درِشٹی (پالی: سمّادِٹّھی، "صحیح نقطۂ نظر"، "صحیح نظریات"): عمومی اعتبار سے اس کا مطلب زندگی کے بارے میں بُدھ مت کے نقطۂ نظر اور خاص طور سے اس کی تعلیم کردہ چار عظیم سچائیوں کو غیر مشروط طریقے سے مان لینا ہے۔ دوسرے مذاہب کے تعلیم کردہ عقائد، یا بُدھ مت کے اپنے نظریات کے علاوہ دوسرے نظریات، اس رکن کے پیش نظر صحیح نقطۂ نظر کے ضمن میں نہیں آتے، اس لیے ان کو ترک کیے بغیر بُدھ مت کے مطابق نجات کے راستہ پر پہلا قدم بھی نہیں اٹھایا جا سکتا۔ (اس سے پہلے "سلسلۂ علّت و معلول" کی پہلی کڑی "جہالت" کے ضمن میں بھی اس سلسلہ میں بُدھ مت کا نقطۂ نظر سامنے آ چکا ہے۔) بُدھ مت کے اپنے روایتی انداز میں یہ "چیزوں کو اُسی نقطۂ نظر سے دیکھنا جیسی کہ وہ ہیں" کہلاتا ہے۔

(۲)۔ سمیک سنکلپ (پالی: سمّا سنکپّا، "صحیح نیّت"، "صحیح ارادہ"، "صحیح خیال"): جب کہ

پہلے رکن "صحیح نظریات" کا مطلب یہ تھا کہ آدمی زندگی کے بارے میں بُدھ مت کے نقطۂ نظر (زندگی تمام کی تمام دُکھ ہے، کائنات میں ہر چیز فانی اور کھوکھلی ہے، وغیرہ وغیرہ) کو اپنائے، اِس دوسرے رکن کا مطلب ہے کہ آدمی اپنے اندر ایسے خیالات اور جذبات کو پرورش دے جو تمام اخلاقی برائیوں مثلاً غصہ، نفرت، لذّت پرستی، خودغرضی، تشدّد وغیرہ سے پاک اور تمام مخلوقات کے لیے ہمدردی، محبت اور ایثار کے حامل ہوں، یعنی انسان اپنے خیال اور ذہن سے تمام برائیوں کو نکال کر اپنے خیالات کو پاک وصاف کرلے کیونکہ یہ انسان کے خیالات وجذبات ہی ہیں جو اس کے اعمال کی بنیاد بنتے ہیں۔ جیسے کسی کے خیالات ہوں گے ویسے ہی اس کے اعمال ہوں گے۔ اس سلسلے میں بدھ مت میں تمام مخلوقات سے محبّت (میترا)، عام ہمدردی (کرُنا) اور عدم تشدّد (اہنسا) کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے۔

(۳) ۔سَمیک واک (پالی: سَمّا داک، "صحیح قول"، "صحیح گفتار") : اس رُکن میں ہر ایسی گفتگو سے بچنا شامل ہے جو کسی طرح بھی شر اور بُرائی کا سبب ہے۔ چنانچہ جھوٹ کی ہر قسم تو پہلے ہی "صحیح گفتار" کے زمرے سے خارج ہوگئی، اس کے علاوہ غیبت، چغل خوری، فضول گوئی اور ایسی گفتگو جس سے کسی کی دل آزاری ہو وہ بھی "صحیح گفتار" کے خلاف سمجھی جائے گی۔ اس کی جگہ نرم گفتاری، راست گوئی، صُلح کُل کا انداز اور موقع ومحل کے لحاظ سے موزوں اور کام کی بات، "صحیح گفتگو" کے اندر شامل سمجھی جاتی ہے۔

(۴) ۔سَمیک کرمانتا (پالی: سَمّا کمّانتا، "صحیح عمل"): اس رکن میں اُن تمام باتوں سے بچنا جو بُدھ مت کی اخلاقیات میں منع کی گئی ہیں اور اُن تمام اعمال کو سرانجام دینا جن کا حکم دیا گیا ہے، شامل ہیں۔ اس ضمن میں بُدھ مت کے ان پانچ اخلاقی اصولوں (پنچ شیل) کا ذکر مناسب ہے جس کا عہد بُدھ مت کے ہر پیرو کو کرنا ہوتا ہے۔ یہ پانچ اصول اس طرح ہیں: (۱) کسی جاندار کو نہ مارنا (۲) چوری نہ کرنا (۳) جنسی بے راہ روی سے بچنا (۴) جھوٹ نہ بولنا اور (۵) نشہ آور چیزوں کا استعمال نہ کرنا۔ ان میں سے جھوٹ نہ بولنے کا اصول تو "صحیح گفتار" سے متعلق ہے، لیکن بقیہ چار اصولوں کی سختی سے پابندی "صحیح عمل" کا لازمی حصّہ ہے۔ اس کے علاوہ ایسے اعمال بھی جو بُدھ مت کی پسندیدہ صفات (بَرہم وِہار) سے متعلق ہوں جیسے جانوروں سے ہمدردی کا سلوک، فیاضی اور خدمتِ خلق کے کام وغیرہ، "صحیح عمل" کی ضمن میں شامل سمجھے جائیں گے۔

(۵) سمیک آجیوا (پالی: سما آجیوا، "صحیح رزق"، "حلال روزی"): اس رکن میں اپنی محنت سے اور جائز طریقے سے حاصل کی ہوئی روزی سے گزارہ کرنا شامل ہے۔ ظلم و زیادتی، دھوکہ، اور بے ایمانی سے کمائے ہوئے رزق میں اس رکن کی خلاف ورزی ہوگی۔ اسی طرح کوئی ایسا پیشہ جو بدھ مت کی ممنوعہ چیزوں کے فروغ پر قائم ہو "صحیح روزی" کے زمرے سے خارج ہوگا۔ اس چیز کو مدِنظر رکھتے ہوئے گوتم بدھ نے، اپنے زمانے کے مطابق، ان پانچ قسم کے پیشوں سے کمائی ہوئی روزی کو ناجائز قرار دے دیا تھا (۱) اسلحہ سازی یا اسلحوں کی خرید و فروخت سے متعلق پیشے (۲) جانوروں کی جان لینے اور ان کے گوشت اور کھال سے متعلق کاروبار (۳) نشہ آور چیزوں سے متعلق کاروبار (۴) غلاموں کی خرید و فروخت اور (۵) زہریات سے متعلق کاروبار[12]

اس سلسلے میں ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مختلف ذرائع آمدنی اور جائز و ناجائز پیشوں کی بحث صرف اُپاسک (دنیا کے کاموں میں شریک، گودھ (بدھ مت کا ماننے والا) کی حد تک ہی محدود ہے۔ بدھ مت کے سادھوؤں (بھکشو) کے لیے تو کسی طرح کا کاروبار اور روزی کمانے کا کوئی طریقہ بھی اختیار کرنا ممنوع ہے۔ بھکشوؤں کو صرف بھیک (بھکشو اور بھیک کی مشابہت قابلِ غور ہے) پر ہی گزارا کرنا ضروری ہے۔ البتہ بدھ مت کے قوانین نے ایک بھکشو کی ضروریات کو کم سے کم تک محدود کر دیا ہے، یعنی ایک بھکشو کو ۲۴ گھنٹے میں ایک دفعہ دوپہر سے پہلے کھانا، دو جوڑے کپڑے، ایک سر چھپانے کی جگہ اور کچھ دوائیوں کے علاوہ اور کچھ سامان رکھنے کی اجازت نہیں ہے۔ ان چیزوں کی فراہمی عام سماج کے ذمّہ ہے اور بھکشو سماج سے مانگ کر اپنی یہ ضرورتیں پوری کرے گا، لیکن اس کے لیے بھیک یا خیرات کے علاوہ کوئی اور کمانے کا ذریعہ اختیار کرنا، "صحیح روزی" کے زمرے سے خارج ہو جائے گا۔

(۶) سمیک وِیام (پالی: سما وِیام، "صحیح کوشش"): پسندیدہ جذبات و خیالات کو پیدا کرنے اور ان کو مستقل طور سے اختیار کرنے، نیز ناپسندیدہ جذبات و خیالات کو ابھرنے سے روکنے اور دل و دماغ سے بالکل نکال پھینکنے کے سلسلے میں جو کوشش درکار ہے، وہ "صحیح کوشش" کے نام سے موسوم ہے۔ بدھ مت کے نزدیک پسندیدہ جذبات و خیالات کے سلسلے میں کچھ اشارے اوپر "صحیح خیال" اور "صحیح ارادہ" کے ضمن میں بیان ہو چکے ہیں، مثلاً ہمدردی، محبت، بے غرضی وغیرہ۔ یہاں مطلوب وہ کوشش ہے جو ان چیزوں کو اپنے اندر پیدا کرنے کے سلسلے میں

درکار ہوگی۔ اسی طرح ناپسندیدہ جذبات وخیالات کی ضمن میں بُدھ مت کے نزدیک نفسانی خواہشات، نفرت اور دنیاوی چیزوں کے بارے میں دھوکہ میں پڑے رہنا، سرفہرست آتے ہیں۔ ان چیزوں کا دل ودماغ سے بالکل نکل جانا، بُدھ مت کی اخلاقی تربیت کا مقصود ہے۔ اس لیے "صحیح کوشش" پر اصرار کرنے سے مطلب یہ ہے کہ ان جذبات کو مستقل طور سے ختم کرنے کی کوشش ہونی چاہیے، اور جب تک اس میں کامیابی نہیں ہو رہی ہے اس وقت تک ان کو اُبھرنے سے روکنا یا اگر اُبھریں تو ان کو زائل کرنے کی کوشش ہونی چاہیے۔

(۷)۔ سَمیَک سمرتی (پالی: سَمّاسَتی، "صحیح ہوشیاری"): "ہشت پہلو راستہ" کے اس ساتویں رکن کا مطلب ہے غفلت اور لاپرواہی سے بچنا، یعنی انسان کو ہر وقت اور ہر حالت میں اپنے خیالات، جذبات، حرکات وسکنات، نشست وبرخاست، گفتگو اور مختلف اعمال میں، اپنے ہوش وحواس کو یکسو اور اپنے اعمال وخیالات کی طرف متوجہ رکھنا چاہیے۔ اس مسلسل نگرانی اور غفلت ولاپرواہی سے محفوظ رہتے ہوئے ہی انسان دوسرے مذکورہ بالا اخلاقی اصولوں کی پابندی کر سکتا ہے، ورنہ بے سوچے سمجھے اور اضطراری افعال کے نتیجہ میں وہ غلطیوں کا شکار ہوتا رہے گا۔ انسان کے تمام افعال، گفتگو اور خیالات کا سوچ سمجھ کر اور پورے ہوش اور توجہ کے ساتھ سرانجام پانا ہی "صحیح ہوشیاری" پر عمل کرنا شمار ہوگا۔

(۸)۔ سَمیَک سَمادھی (پالی: سَمّاسَمادھی "مراقبہ"): مراقبہ یا سمادھی، بُدھ مت کی سب سے اہم عبادت ہے۔ گوتم بُدھ کو نِروان مراقبہ میں ہی حاصل ہوا اور ان کے پیروؤں کے لیے بھی بغیر "صحیح مراقبہ" کے نِروان تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ "ہشت پہلو راستہ" میں اس سے پہلے سات ارکان کا ذکر کیا جا چکا ہے اور بُدھ مت میں اخلاقیات کے مزید تفصیلی احکام موجود ہیں، لیکن ان کی حیثیت معاون اسباب کی ہے، کہ ان کی غیر موجودگی میں "صحیح مراقبہ" کسی طرح ممکن نہیں ہو سکتا۔ یعنی "صحیح مراقبہ" کو بخوبی حاصل کرنے کے لیے انسان کو پہلے اخلاقی لحاظ سے بالکل درست اور پاک ہونا ہوگا، لیکن "صحیح مراقبہ" وہ براہ راست سبب ہے جو نِروان کے حصول کو ممکن بناتا ہے اور جب بھی کسی کو نِروان حاصل ہوگا "صحیح مراقبہ" کی ہی کیفیت میں حاصل ہوگا۔

مراقبہ، جس کے لیے ہندستانی مذاہب سمادھی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، عبارت ہے تمام ذہنی قوتوں کی یکسوئی اور کسی ایک نقطہ یا موضوع پر اُن کی مرکوزیت سے۔ جس طرح سورج کی کرنیں جب آتشی شیشہ سے گزر کر ایک نقطہ پر سمٹ جاتی ہیں تو ان کی ملی جلی قوت

عام کرنوں سے بدرجہا بڑھ جاتی ہے اور وہ کاغذ کے ٹکڑے یا کپڑے کو جلا سکتی ہیں، اسی طرح جب انسان کی ذہنی قوتیں ۔ قوتِ فکر و تصوّر ۔ کسی ایک موضوع یا نکتہ پر مرکوز ہو جاتی ہیں تو ان کی صلاحیتوں میں کئی گنا اضافہ ہو جاتا ہے، اور وہ حقائق کی ان تہوں کو اپنی چشم بصیرت سے دیکھ سکتی ہیں جو عام حالات میں انسان کے ذہن و فکر کی گرفت میں نہیں آتیں۔ مراقبہ یا سمادھی میں خیال و فکر کی مرکوزیت میں جتنا اضافہ اور استقلال پیدا ہوتا جائے گا اس کی بصیرت اور رسائی اتنا ہی بڑھتی جائے گی۔ ہندستانی روایات میں، عام حالات میں انسان کے خیال اور فکر کی بے قراری کی مثال ایک پاگل بندر کی مضطربانہ حرکات سے دی گئی ہے جس کو کسی بچھّو نے کاٹ کھایا ہو۔ اس طرح کی پریشان خیالی سے صرف حقائق کی سطحی گرفت ہی ممکن ہو سکتی ہے، جب کہ مراقبہ یا سمادھی کی انتہائی صورت میں قوّتِ خیال و فکر کی مثال تیل کی اُس مسلسل دھار سے دی گئی ہے جو کہ ایک برتن سے دوسرے برتن میں ڈالا جا رہا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے تمام مذاہب میں کسی نہ کسی صورت میں اور کسی نہ کسی درجہ میں، توجّہ اور فکر کی یکسوئی یا مراقبہ اور سمادھی کا التزام رکھا گیا ہے۔

بُدھ مت میں مراقبہ یا سمادھی دکھوں سے نجات دلانے اور نروان تک پہنچانے والے "ہشت پہلو راستہ" کے آخری رُکن کی حیثیت سے مذکور ہے۔ البتہ بُدھ مت میں اس کی اہمیت کے پیشِ نظر بُدھ روایت میں مراقبہ کی مختلف اقسام، اس کے مختلف مدارج اور "صحیح مراقبہ" میں معاون یا حائل چیزوں، نیز اُن کے نتائج سے متعلق خاصی تفصیلات ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں ایک قدیم مصنّف بُدھ گھوش کی تصنیف وِشُدّھی ماگّا کو کلاسیکی اہمیت حاصل ہے۔ اس مصنّف کے مطابق "صحیح مراقبہ" کے لیے ایسے چالیس موضوعات ہیں جو کہ خود مہاتما بُدھ نے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کے طبائع کا خیال رکھتے ہوئے بتائے ہیں، اور یہ بُدھ مت کی مقدّس کتابوں میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں[۳۱] ہر شخص اپنے مزاج اور طبیعت کے مطابق ان میں سے کوئی ایک، یا مختلف اوقات میں مختلف موضوعات، اپنے مراقبہ کے لیے چن سکتا ہے۔ بہرحال کسی موضوع پر بھی "صحیح مراقبہ" شروع کرنے سے قبل ہر شخص کو اس راہ میں حائل پانچ رکاوٹوں کو (کم از کم عارضی طور سے) دور کرنا اور ان کی متضاد پانچ کیفیات کو اپنے اندر پیدا کرنا ہوگا۔ "صحیح مراقبہ" کی راہ میں حائل پانچ رکاوٹیں (نِوارنا) یہ ہیں: (۱) نفسانی خواہش (۲) عداوت اور بُغض (۳) سستی اور کاہلی (۴) فکر اور دماغی پریشانی (۵) شک اور

بے یقینی۔ ان کی جگہ انسان کو ان کی متضاد کیفیات (۱) قلبی اطمینان (۲) محبت آمیز مسرت (۳) چستی اور ہوشیاری (۴) ذہنی سکون اور خوشی (۵) ایمان اور یکسوئی پیدا کرنی ہوں گی۔[۱۸] ان صفات سے متصف ہو کر سالک اب "صحیح مراقبہ" کے لیے تیار ہے اور وہ کوئی ایک موضوع اپنے لیے چن کر، جس کے لیے وہ ابتدا میں کوئی ظاہری شئے مدد کے لیے منتخب کر سکتا ہے، اپنا مراقبہ شروع کر دے گا۔ روایتی اعتبار سے "صحیح مراقبہ" کی مکمل کیفیت تک پہنچنے میں تین مدارج سے گزرنا ہوگا جن کی اپنی اپنی صفات اور کیفیات ہیں۔ ان تینوں مدارج سے گزر کر سالک "صحیح مراقبہ" کی مکمل کیفیت تک پہنچے گا جو پہلا "دھیان" (پالی: جھان) کہلاتی ہے۔ پہلے دھیان کے بعد دوسرے تیسرے اور پھر چوتھے دھیان کی منزلیں ہیں، جن کی اپنی اپنی خصوصیات ہیں۔ مراقبہ یا سمادھی میں، چوتھے دھیان کی منزل تک پہنچنے کے بعد وہ بصیرت پیدا ہو جاتی ہے جو حقائق کو ان کی اصلی نوعیت میں دیکھ سکتی ہے اور جس کو بدھ مت کی اصطلاح میں وِپاسنا بھاونا یا "چشم حقیقت بیں" کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں فکر کو وجود کی حقیقت کی طرف متوجہ کرنے سے بدھ مت کی بتائی ہوئی "وجود" کی تین بنیادی صفات یعنی یہ کہ (۱) تمام وجود فانی ہے (۲) تمام وجود دکھ ہے اور (۳) تمام وجود کسی مستقل عنصر سے عاری (کھوکھلا) ہے، ایک حقیقت بن کر سالک کے سامنے عیاں ہو جاتی ہیں۔ طلسم وجود کی حقیقت پورے طور پر اس طرح عیاں ہو جانے سے وہ تمام بیڑیاں جو وجود کے سلسلے میں غلط فہمیوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور جو انسان کو جنم مرن کے اس ازلی و ابدی چکر میں گرفتار کئے ہوئے ہیں، ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہیں اور انسان نروان حاصل کر لیتا ہے۔[۵۱]

یہاں اس طرف اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ مراقبہ یا سمادھی کے مندرجہ بالا مدارج، ان کی ترتیب اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی "چشم حقیقت بیں" بدھ مت کے تمام ماننے والوں کے نزدیک مستند طور پر گوتم بدھ سے ثابت اور متفق علیہ ہے، لیکن بعد میں بدھ مت کے بعض ایسے فرقے پیدا ہوئے جو "چشم حقیقت بیں" کے حصول کے لیے مندرجہ بالا ترتیب کی لازمی پابندی کو ضروری نہیں مانتے۔ اس سلسلے میں مہایان فرقے کی بعض شاخوں مثلاً زین بدھ مت نے کسی صدمہ یا کسی شدید لمحاتی تاثر کے نتیجے میں "چشم حقیقت بیں" کے اچانک اور غیر متوقع حصول کا نظریہ پیش کیا ہے۔ عمومی اعتبار سے بھی مہایان فرقے میں گوتم بدھ کے بتائے ہوئے اصولوں کی سرمو اور لفظی پابندی سے آزادی کا رجحان ملتا ہے، اور اصولوں کی ظاہری شکل

سے زیادہ ان کی روح سے وفاداری کا خیال رکھا جاتا ہے۔

نروان: بدھ مت میں نروان مذہبی زندگی کا مقصود ہے۔ گوتم بدھ زندگی کے مسئلہ کا جو شافی و کافی حل تلاش کر رہے تھے وہ انھیں پیپل کے پیڑ کے نیچے مراقبہ کی حالت میں نروان کی صورت میں ملا۔ گوتم بدھ کے جو بیانات اور بعد کے بودھ مصنفین کی جو تشریحات اس سلسلے میں ملتی ہیں ان سب میں اس چیز پر خاص زور دیا گیا ہے کہ نروان ایک ایسی حالت ہے جو عام ذہنی سانچوں سے بالاتر ہے، اور چونکہ وہ ذہن کی گرفت سے آزاد ہے اس لیے اس کی حقیقت کا بیان ناممکن ہے۔[۱۶] اس کے باوجود چونکہ گوتم بدھ کو اپنا پیغام عوام تک پہنچانا اور ان کو یہ بتانا تھا کہ نروان ہی میں انسان کو دکھوں سے مکمل چھٹکارا اور ابدی مسرت حاصل ہو سکتی ہے، اور وہی انسان کا حقیقی مطلوب ہو سکتا ہے، اس لیے عام ذہنی سانچوں سے مستعار مختلف تعبیرات کا استعمال ناگزیر ہو گیا۔ البتہ اس حقیقت کے پیش نظر کہ نروان، زبان و بیان تو کیا، انسانی ذہن سے بھی ماورا ایک حقیقت ہے، بدھ مت میں نروان کی تشریح کے لیے جو استعارات اور تشبیہیں مستعمل ہیں وہ زیادہ تر منفی نوعیت کی ہیں، یعنی بجائے یہ بتانے کے کہ نروان خود کیا ہے، اور اس طرح اس کو محدود ذہنی سانچوں میں مقید کرنے کے، یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ نروان کیا نہیں ہے، اور اس طرح معلوم حقیقتوں کی نفی کر کے نروان کی اپنی ماورائی حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ نروان کی حقیقت گوتم بدھ کے الفاظ میں اس طرح ظاہر کی گئی ہے:

> "بھکشوؤ! ایسی ایک کیفیت موجود ہے جہاں نہ تو خاک ہے نہ پانی، نہ آگ ہے نہ ہوا، نہ لامکانیت ہے نہ شعور کی لامحدودیت، نہ تو عدم شعور ہے وہاں اور نہ غیر عدم شعور، نہ تو یہ دنیا ہے اور نہ دوسری دنیا، نہ سورج ہے وہاں اور نہ چاند، اور ہاں، بھکشوؤ! میں کہتا ہوں وہاں نہ آنا ہے اور نہ جانا، نہ ٹھہرنا ہے نہ گزر جانا اور نہ وہاں پیدا ہونا ہے۔ بغیر کسی سہارے، کسی حرکت یا کسی بنیاد کے ہے یہ۔ بے شک یہی دکھوں کا خاتمہ (نروان) ہے۔"[۱۷]

نروان کی تشریح کے لیے یہی منفی رویہ جس سے کہ نروان کا تنزیہی اور اس دنیا سے الگ ایک حقیقت ہونے کا پہلو واضح ہوتا ہے، بدھ مت کا غالب رجحان رہا ہے۔ چنانچہ بدھ مت کی ادبیات میں نروان کے لیے بیشتر منفی تعبیرات کا استعمال ہی عام رہا ہے، جیسے

"غیر مخلوق"، "غیر مرکب"، "دوسرا کنارہ"، "لافانی"، "غیر متعلق"، "لامحدود"، "عظیم چھٹکارا"، رہائی، "عدم جذباتیت"[18] وغیرہ لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ نروان مثبت خصوصیات سے عاری عدم محض کا نام ہے، ایک بہت بڑی غلط فہمی ہوگی۔ اس حقیقت سے قطع نظر کہ گوتم بدھ کے مختلف بیانات میں اس امر کی وضاحت کی کوشش ملتی ہے کہ عدم اور وجود کے ذہنی سانچے بھی ہمارے دنیاوی تجربوں کی دین ہیں، اس لیے ہم نروان کو جو کہ ایک بالاتر حقیقت ہے، ان پیمانوں سے نہیں ناپ سکتے، بدھ مت کی ادبیات میں نروان کی مثبت صفات کا تذکرہ بھی کہیں کہیں مل جاتا ہے، مثال کے طور سے سُتانپاتا میں مذکور ایک برہمن کپّا کے جواب میں کہ دُکھ اور موت کے اس سیلاب میں کہیں کوئی محفوظ مقام بھی ہے؟ گوتم بدھ کا مندرجہ ذیل بیان نروان کی مثبت تشریح کے ضمن میں سمجھا جانا چاہیے:

"خوفناک سیلاب میں ندی کے بیچوں بیچ،
موت اور بے ثباتی کے مارے ہوؤں کے لیے،
میں تمھیں ایک جزیرہ کا پتا دیتا ہوں، کپّا!
(مہاآتما نے کہا)۔ میں ایک جزیرہ کے بارے میں تمھیں بتاتا ہوں،
جہاں ان میں سے کوئی چیز موجود نہ ہوگی۔
اپنے پاس کچھ بھی نہ رکھنا (مکمل فقر) اور ہر چیز سے بے تعلق ہو جانا۔
یہی ہے وہ جزیرہ، وہ لاثانی جزیرہ،
یہی ہے موت اور بے ثباتی کا خاتمہ۔
میں اسے نروان کے نام سے پکارتا ہوں، کپّا! (مہاآتما نے کہا)۔ یہی وہ جزیرہ ہے"[19]

گوتم بدھ کی اس طرح کی تمثیلات کے علاوہ بدھ روایت میں نروان کے لیے مختلف مثبت استعارے جیسے "محفوظ کنارہ"، "مسرت کا ٹھکانہ"، "آسانی کا گھر"، "شہر مقدس"، "ہر دکھ کا علاج"، "حقیقتِ کبریٰ"، "مسرتِ اعلا"، "قدّوس"، "مستقل بالذّات"، "ازلی و ابدی"، بھی پالی ترِی پیٹکا (رہنایان بدھ مت کی مقدس کتابوں) میں بکھرے ہوئے مل جاتے ہیں[20]۔

بہرحال نروان کی تشریح کے لیے مثبت تمثیلات ہوں یا منفی رویہ، دونوں طریقوں سے بدھ مت میں اس حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نروان میں ہی انسان کے تمام

دکھوں اور زندگی کے مسئلہ کا مکمّل اور کافی وشافی حل مل سکتا ہے۔ اس کے لیے مجمّم نکالئے ہیں مذکورِ گوتم بُدھ کے مندرجہ ذیل الفاظ بُدھ مت کے ماننے والوں کے لیے قطعی سند رکھتے ہیں:

"پیدائش، بڑھاپا، بیماری، دُکھ اور عیبوں کا مجموعہ ہوتے ہوئے، اور ان چیزوں کا شکار جو بھی اشیا ہیں ان کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے، میں نے اُس کی تلاش شروع کی جو کہ غیر مخلوق، غیر تغیّر پذیر، نِروگ، بے غم، بے عیب اور ہر پابندی سے آزاد اور محفوظ ہے۔ یعنی نِروآن، اور میں نے اس کو پالیا[۵۲]۔"

بدھ مت کی اشاعت اور نشوونما:

اپنی عمر کے پینتیسویں سال میں نِروآن حاصل کرنے کے بعد گوتم بُدھ نے اپنی بقیہ زندگی اپنے دریافت کردہ نجات کے راستے، اور زندگی کے بارے میں اپنے نظریات کی تبلیغ واشاعت میں گزار دی۔ اس دوران انھوں نے شمالی ہندستان، اور خاص طور پر اس کے مشرقی حصّہ میں، اپنے ماننے والوں کا ایک بڑا حلقہ پیدا کرلیا تھا۔ ان کے ماننے والوں میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جنھوں نے اُپاسک کی حیثیت سے، یعنی زندگی کے کاروبار میں حصّہ لیتے ہوئے، گوتم بُدھ کی تعلیمات پر چلنے کا عہد کیا تھا۔ لیکن ایک بڑی تعداد ایسے افراد کی بھی تھی جنھوں نے گوتم بُدھ کے اِتّباع میں دُنیا سے اپنا ناتہ بالکل توڑ کر اپنے آپ کو مکمّل طور سے نِروآن حاصل کرنے کے لیے وقف کر دیا تھا۔ بُدھ مت کی اصطلاح میں اس دوسری قسم کے لوگ بِھکشو کہلائے، اور ان کی جماعت کو، بحیثیت مجموعی، سَنگھ کے نام سے یاد کیا گیا۔ پینتالیس[۵۳] سال تبلیغ اور رُشد وہدایت کی زندگی گزارنے کے بعد، جب ۴۸۳ ق۔م میں گوتم بُدھ کا انتقال (پری نِروان) ہوا تو بُدھ مت کی آئندہ تبلیغ اور اشاعت کا کام، بھکشوؤں کی اسی جماعت، سنگھ کی ذمہ داری قرار پائی۔

گوتم بُدھ کی تعلیمات کو محفوظ رکھنے اور بُدھ مت کی آئندہ نشوونما کو متعین کرنے کے سلسلے میں سب سے پہلا کام جو سنگھ نے کیا وہ گوتم بدھ کے انتقال کے فوراً بعد پہلے بُدھ "اجتماع" کا انعقاد تھا۔ اس "اجتماع" کا مقصد گوتم بُدھ کے تمام بزرگ بھکشو شاگردوں کی موجودگی میں گوتم بُدھ کی تعلیمات کو یکجا کرلینا اور اس پر سبھی کے اتّفاقِ رائے کو حاصل کرلینا

تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، اور اس کی طرف بعض بُدھ کتابوں میں اشارے بھی ملتے ہیں، کہ گوتم بدھ کے انتقال کے بعد ان کے بعض شاگردوں نے ان کی تعلیمات کے سلسلے میں ذاتی آرا، اور بُدھ مت کی آئندہ بقا کے سلسلے میں اپنے شکوک کا اظہار شروع کر دیا تھا۔ بہر حال، قدیم ہندستان کے ماحول میں، جہاں مختلف مکاتیبِ فکر اور مختلف مذہبی فرقوں کی منظم روایات موجود تھیں، گوتم بُدھ کے شاگردوں کے ذہن میں اپنے استاد کی تعلیمات کو یکجا اور محفوظ کر لینے کا خیال کچھ ایسا دُور از کار نہ تھا۔ چنانچہ گوتم بُدھ کے ایک پرانے اور باعزت شاگرد مہاکشیپا کی زیرِ صدارت، اور ریاست مگدھ کے راجہ اجات شترو کی زیرِ سرپرستی مگدھ کی راجدھانی راج گرہا میں بُدھ مت کا یہ "پہلا اجتماع" منعقد ہونا طے پایا۔ بدھ روایات کے مطابق اس میں پانچ سو منتخب بھکشوؤں نے حصّہ لیا۔ اور مہاکشپا کے علاوہ اُپالی اور آنند نامی گوتم بُدھ کے بہت مقرّب شاگردوں نے "اجتماع" کی کارروائی میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس "اجتماع" کے نتیجہ میں جہاں ایک طرف گوتم بُدھ کی تعلیمات میں وِنایا (شرعی قوانین) اور دھمّا (دینیات) کے حصّے مرتّب کر دیے گئے، وہاں سنگھ نے مذہبی معاملات میں اپنے مختارِ اعلیٰ ہونے کا ثبوت دیتے ہوئے بعض بھکشوؤں پر لگائے گئے الزامات سے متعلق فیصلہ بھی کیا۔ اس طرح گوتم بُدھ کے انتقال کے فوراً بعد ان کی تعلیمات کے مرتّب ہو جاتے اور ان کی جگہ اجتماعی حیثیت سے سنگھ کے ہاتھ میں بُدھ مت کی مذہبی رہنمائی آجانے سے، بُدھ مت کا آئندہ مستقبل محفوظ ہو گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سنگھ کی رہنمائی میں بُدھ مت ہندستان میں موجود دوسری مذہبی روایات، مثلاً برہمنی مت، جین مت اور اُجیوکا کی طرح ایک مخصوص مذہبی فرقے کی حیثیت سے پھلتا پھولتا رہا اور ان روایات کے درمیان عوام میں اپنی مقبولیت کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کے لیے جو مقابلہ چل رہا تھا، اس میں برابر کا شریک رہا۔ بہر حال گوتم بدھ کے پری نِروان (انتقال) کے سو سال بعد ویشالی (بنارس) میں منعقد ہونے والے بدھ مت کے دوسرے "اجتماع" میں، ملک کے دور دراز مقامات سے بڑی تعداد میں بھکشوؤں کی شرکت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس مدت میں بُدھ مت نے اپنے دائرۂ اثر کو کافی وسیع کر لیا تھا۔ بدھ مت کے حلقۂ اثر کے وسیع ہونے اور اس کی مقبولیت میں اضافہ ہونے کے ساتھ ساتھ سنگھ میں اختلافات کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ بھکشوؤں کے ایک طبقے میں تو روایت

پرستی، کٹرپن اور شرعی قوانین کی لفظی پابندی پر زور تھا۔ لیکن انھیں میں ایک دوسرا طبقہ ایسا تھا جو گوتم بدھ کے نافذ کئے ہوئے ان مذہبی قوانین کی روح کو زیادہ اہمیت دیتا تھا، اور حالات کے تقاضے کے تحت بعض قوانین میں جزوی ترمیم و تبدیلی میں کوئی حرج نہیں سمجھتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ یہ دوسرا طبقہ "اجتہاد" کا قائل تھا۔ درحقیقت بُدھ سنگھ میں انھیں دو طبقات، ایک روایت پسند اور دوسرے آزاد خیال، کی باہمی کشمکش اور دونوں کا اپنے اپنے نقطۂ نظر کو اصلی بُدھ مت کہنے پر اصرار ہی بُدھ مت کے دوسرے "اجتماع" کے انعقاد کا سبب ہوا۔ اس دوسرے "اجتماع" کے نتیجہ میں جہاں روایت پرستوں نے اپنے نقطۂ نظر کی بالادستی کو تسلیم کرا لیا اور آزاد خیال بھکشوؤں پر الحاد کا فتویٰ صادر کرانے میں کامیابی حاصل کر لی، وہاں آزاد خیالوں نے اپنا الگ ایک بہت بڑا "اجتماع" کر کے بُدھ مت میں ایک نئے فرقہ کی بنیاد ڈال دی۔ بُدھ مت کی تاریخ میں پہلا، یعنی روایت پرستوں کا طبقہ، استھاویرا وادن اور دوسرا، یعنی آزاد خیال طبقہ، مہاسنگھکا کہلایا۔ بعد کی تاریخ میں اگرچہ ہر دو طبقات متعدد مزید نئے فرقوں میں بٹ گئے، لیکن ان میں جو فرقے اپنے مکتبِ فکر کے حقیقی ترجمان کی حیثیت سے پھلے پھولے، اور اس وقت تک زندہ مذہبی روایات کی حیثیت سے موجود ہیں، وہ روایت پسندوں میں تھیرا وادا یا ہینایان، اور آزاد خیالوں میں مہایان فرقے ہیں۔

۳۸۳ ق۔م کے لگ بھگ منعقد ہونے والے بُدھ مت کے دوسرے "اجتماع" کے بعد تقریباً سو سال تک کے حالات نسبتاً تاریکی میں ہیں، البتہ یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دوسرے "اجتماع" کے بعد ہندستان میں بُدھ مت کی نشو و نما مذکورہ بالا دونوں فرقوں کی الگ الگ کوششوں کے نتیجہ میں، دو الگ نہجوں پر شروع ہو گئی ہوگی۔ اس کے بعد جب بُدھ مت کی تاریخ پر سے پردہ ہٹتا ہے تو ہندستان ایک سلطنت کی حیثیت سے مستحکم ہو چکا ہوتا ہے اور اس کے تخت پر ہندستان کا عظیم بادشاہ اشوک براجمان ہوتا ہے۔ بُدھ مت کی ترقی اور اس کی اشاعت میں اشوک نے ایک مرکزی کردار ادا کیا ہے اور اس کی کوششوں کے نتیجہ میں بُدھ مت ہندستان میں رائج ایک مذہبی فرقہ کی حیثیت سے ترقی کر کے ایک بین الاقوامی مذہب بن گیا۔

اشوک، جو موریہ خاندان کا تیسرا بادشاہ تھا، ۲۷۰ ق۔م میں تخت نشین ہوا۔ وہ اپنے

ابتدائی دورِ حکومت میں موریہ خاندان کی پرانی جنگجوئی اور توسیعِ حکومت کی پالیسی پر قائم رہا۔ اپنی حکومت کے آٹھویں سال میں ہندستان کی ایک دوسری ریاست سے ایک خون ریز جنگ کے نتیجہ میں اس کا دل جنگجوئی کی پالیسی سے پھر گیا، اور وہ قلبی طمانیت کی تلاش میں مذہب کی طرف رجوع ہوا۔ کچھ عرصہ بعد اشوک نے تشدّد کے خلاف اپنے ردِّ عمل کے نتیجے میں بُدھ مذہب اختیار کر لیا جو کہ اس وقت ہندستان میں ایک اُبھرتا ہوا مذہب تھا اور اپنے اندر اہنسا (عدمِ تشدّد) کا ایک باقاعدہ نظریہ رکھتا تھا۔ بُدھ مت اختیار کر لینے کے بعد جہاں اشوک نے عمومی اعتبار سے ہندستان کے عوام میں مذہبی اور اخلاقی اقدار اور رواداری کے جذبہ کے فروغ کے لیے کوششیں کیں، وہاں اس نے بُدھ مذہب کی ترقی اور اشاعت کے لیے خصوصی طور سے اقدامات کئے۔ اشوک کی زیرِ سرپرستی بُدھ مت کو حکومت کی طرف سے بہت سی ایسی مراعات حاصل ہوئیں جن سے وہ اب تک محروم تھا۔ اشوک کے عطا کردہ انعامات اور جاگیروں کے نتیجہ میں بُدھ سنگھ بہت خوش حال ہو گیا۔ بھکشوؤں کے لیے متعدد نئی خانقاہیں (وہار) قائم ہو گئیں۔ ممتاز بھکشوؤں کو شاہی تقرّب اور دربار میں رسوخ حاصل ہوا اور بُدھ سنگھ میں بھکشوؤں کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ اشوک نے جگہ جگہ بُدھ مت کی تاریخ سے وابستہ مقدّس مقامات پر عمارتیں بنوائیں اور کتبے نصب کرائے اور اس طرح ہندستان میں بُدھ مت کی ظاہری حالت کو بہت مستحکم کر دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ معنوی اعتبار سے بھی بُدھ مت کی خدمت کے لیے اس نے ممتاز بھکشوؤں کے مشورے سے اپنی راجدھانی پاٹلی پُتر (پٹنہ) میں بُدھ مت کے تیسرے "اجتماع" کا اہتمام کیا۔ اس "اجتماع" کا مقصد جہاں بُدھ سنگھ میں دَر آئی ہوئی ..... بدعات کا قلع قمع کرنا تھا، وہاں اس کا یہ مقصد بھی تھا کہ ایک بار پھر بُدھ مت کی تعلیمات کو اُن کی خالص شکل میں مرتّب کر کے محفوظ کر لیا جائے۔ چنانچہ اس وقت کے ممتاز ترین بھکشو تِسیا موگالی پُتّا کی زیرِ صدارت یہ تیسرا "اجتماع" منعقد ہوا جس میں تقریباً ایک ہزار بھکشوؤں نے حصّہ لیا۔ اس کے نتیجہ میں تمام بدعات اور ان پر عمل پیرا بھکشوؤں کو بُدھ سنگھ سے خارج کر دیا گیا، اور متّفق علیہ خالص تعلیمات کو تین مجموعوں میں مرتّب کر لیا گیا۔ یہی مجموعے آج تری پٹیکا کے نام سے ہِنایان یا تھیراواد بُدھ مت کی مقدّس کتابیں ہیں۔ ایک اور مقصد جو اس "اجتماع" کے نتیجے میں حاصل ہوا اور جو بُدھ مت کے ایک

بین الاقوامی مذہب بننے کی طرف ایک اہم قدم ثابت ہوا، یہ تھا، کہ اس "اجتماع" کے بعد ہندستان کے اندر اور بیرونی ممالک میں بُدھ مت کی تبلیغ کے لیے مختلف جماعتیں روانہ کی گئیں۔ شمالی ہندستان میں کشمیر، گندھار (افغانستان) اور ہمالیہ کی پہاڑی ریاستوں کے علاوہ مغربی ہندستان اور جنوبی ہندستان کی مختلف ریاستوں میں بھی مبلّغین کی جماعتیں بھیجی گئیں۔ بیرونی ممالک میں، جنوب میں لنکا اور جنوب مشرق میں ہند چین، ملایا اور سماترا کے علاوہ یونان، مصر، شام اور شمالی افریقہ تک کی بستیوں کے نام اشوک کے کتبوں میں ملتے ہیں جہاں کہ اس نے مبلّغین کی جماعتیں روانہ کیں۔ لنکا کی تبلیغی جماعت میں خود اشوک کا لڑکا مہندر اور بیٹی سنگھ مترا شامل تھی[۱۲]۔ بُدھ مت کی تبلیغ کے سلسلے میں اشوک کی کوششوں سے اس مذہب کو جو ترقّی حاصل ہوئی اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اشوک کے بعد کے متعدّد بُدھ آثار اس کی شہادت دیتے ہیں کہ اس دور میں ہندستان کے مختلف علاقوں میں بُدھ مت عوام کا مذہب بن گیا تھا اور اس کی حیثیت اب ہندستان میں ایک محدود فرقہ سے بڑھ کر ایک با اثر اور طاقتور مذہبی روایت کی ہو گئی تھی۔ بیرونی ممالک میں اشوک کی تبلیغی کوششوں کا سب سے نمایاں اثر سری لنکا اور افغانستان میں ہوا۔ لنکا تو آج تک ایک اہم بودھ مُلک ہے، لیکن افغانستان صدیوں بُدھ مت کے زیر اثر رہ کر اور بُدھ مت کی مذہبی روایت کو وسطِ ایشیا اور پھر وہاں سے چین تک پہنچا کر بعد میں دوسری مذہبی روایات، یعنی پہلے ہندو مت اور پھر اسلام، کے زیر اثر آگیا۔

بُدھ مت کے حلقۂ اثر کے مزید وسیع ہوتے اور اس کے ایشیا کے ایک بڑے حصّہ پر چھا جانے کی داستان سے پہلے، مناسب ہو گا اگر ہم اس کے مذہبی اور فکری ارتقا پر ایک نظر ڈال لیں۔ بُدھ سنگھ میں روایت پسندوں اور آزاد خیالوں کی باہمی کش مکش نے جن دو بڑے فرقوں یعنی استھاوِیرا وادِن اور مہا سَنگھِکا کو جنم دیا تھا اس کے بارے میں ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے پہلے فرقہ کی ایک شاخ ہِنایان، جو کہ اپنے مکتبِ فکر کی واحد ترجمان کی حیثیت سے زندہ رہی، آج بھی سری لنکا، برما، ہند چین، ویتنام، تھائی لینڈ اور کمبوڈیا میں بُدھ مت کی صحیح تعبیر کے طور پر پھل پھول رہی ہے۔ اس مکتبِ فکر کی تعلیمات وہی ہیں جو اس سے پہلے ہم بُدھ مت کی بنیادی تعلیمات کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں، اس لیے یہاں ان کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ آزاد خیالوں کے ترجمان مہایان فرقہ

نے بعد کی صدیوں میں مذہبی اور فکری دونوں اعتبار سے غیر معمولی ترقی کی۔ اس سلسلے میں یہ پہلو ملحوظِ خاطر رہنا چاہیئے کہ مہایان نے ہنایان فرقہ کی تسلیم کردہ، یا یوں کہنا چاہیے کہ بُدھ مت کی بنیادی تعلیمات اور تصورات کی تردید نہیں کی، بلکہ اِن بنیادی تعلیمات کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی ایسی نئی نئی تشریحات اور تعبیرات کیں، اور ہنایان سے الگ، بُدھ تعلیمات کے دوسرے پہلوؤں پر اس طرح زور دے کر اُن کو اُن کے منطقی نتائج تک پہنچایا، کہ تھوڑے عرصے ہی میں ہنایان اور مہایان میں نمایاں فرق پیدا ہوگیا۔ ہنایان اور مہایان کا یہ فرق، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، اس لیے اور بڑھتا چلا گیا کہ ہنایان اپنے مقلّدانہ اور جامد نقطۂ نظر کی بنا پر ہر طرح کی فکری اور مذہبی نشوونما سے عاری رہا، جب کہ مہایان نے اپنے فکری اور مذہبی ارتقا پر کسی طرح کی پابندیاں نہیں گوارا کیں۔

فلسفیانہ اعتبار سے گوتم بُدھ کی تعلیمات کی نت نئی تفسیروں اور اُن کی بنیاد پر مختلف مکتبِ فکر کے قیام میں اپنے آپ کو آزاد سمجھنے کے علاوہ، مہایان کی نشوونما میں، اس کی مذہبی لچک اور حالات کے ساتھ سمجھوتہ کے رویّہ نے بھی بہت اہم کردار ادا کیا۔ بُدھ مذہب کی عوام میں بڑھتی ہوئی مقبولیت کے ساتھ ساتھ عوامی روایات اور رجحانات کا خود بُدھ مذہب پر اثر پڑنا ناگزیر تھا، بلکہ یوں کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مہایان کا عوامی طبائع کے مدِّنظر، بُدھ مت میں نئے تصورات اور رجحانات کو ترقی دینا، اور عوام میں بُدھ مت کی مقبولیت، ایک ہی تصویر کے دو رُخ اور ایک ہی عملِ ارتقا کے دو مختلف پہلو تھے۔ اب آیئے اُن چند اہم تعلیمات کو دیکھیں جن میں مہایان نے ہنایان سے الگ ہٹ کر نئی منزلیں طے کیں۔

بھکتی کا رجحان: بُنیادی اعتبار سے بُدھ مت ایک فلسفیانہ مذہب تھا جس میں عقلیت اور تجزیاتی اندازِ فکر کو بہت اہمیت حاصل تھی۔ اس اعتبار سے گوتم بُدھ کا بنیادی مذہبی تجربہ ہِزوان، معرفت یا "گیان" کی شکل میں آتا ہے، اور اسی حقیقتِ زندگی کی "معرفت" کے حصول کو انھوں نے مذہبی زندگی کا مقصود بتاتے ہوئے اس کی طرف لوگوں کو دعوت دی۔ ہنایان فرقہ نے ابتدائی بُدھ مت کی اِس روایت کو سچّی اور غیر متزلزل وفاداری کے ساتھ زندہ رکھا، اور اگرچہ بسا اوقات یہ وفاداری محض قوانین کی لفظی پابندی اور مذہب کی ظاہری صورتوں کے اہتمام تک محدود ہو کر رہ گئی، پھر بھی انھوں نے اس روایت

سے بہر صورت اپنا رشتہ قائم رکھا۔ لیکن مذہب کا عقلی اور "معرفتانہ" رجحان جس میں حقائق کے تجزیاتی مطالعہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہو، بھکشوؤں کے ایک مخصوص طبقہ کے لیے تو نہایت موزوں ہو سکتا ہے، جنھوں نے اپنی پوری زندگی پڑھنے لکھنے، مراقبہ اور غور و فکر کے لیے وقف کر دی ہو؛ مگر یہ عین ممکن ہے کہ ایسا مذہب عوام کے سیدھے سادے مذہبی جذبات اور احساسات کی پورے طور پر تشفی کرنے میں ناکام رہے۔ چنانچہ بدھ مت کو عوام میں مقبولیت دلانے کے جذبے نے مہایان کو بدھ مت کی ایسی تعبیرات کرنے پر ابھارا جس میں فلسفیانہ عناصر سے زیادہ مذہبی جذبہ کی تسکین کا سامان موجود تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ حقیقت بھی سامنے رکھنی چاہیے کہ مہایان کی ابتدائی نشو و نما کے زمانے، یعنی دوسری تیسری صدی قبل مسیح میں، ہندستان میں بھکتی (عقیدت اور محبت پر مبنی پرستش الٰہ) اور اس سے متعلق مذہبی رسومات کافی بااثر ہو چلی تھیں، اور خود برہمنی مت ان کے دباؤ میں ایسی تبدیلیاں قبول کر رہا تھا جو بعد میں ہندو مت کی شکل میں ظاہر ہونے والی تھیں۔ چنانچہ یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ مہایان نے اپنی نشو و نما کے ابتدائی دور میں اگر گوتم بدھ کو ایک استاد اور گرو کے درجہ سے بڑھا کر ایک دیوتا کے رتبہ تک پہنچا دیا اور ان کی پرستش کو بدھ مت کا ایک جزو بنا دیا، تو اس میں مندرجہ بالا وجوہات کا بھی اثر شامل ہو سکتا ہے۔

بہر حال، یہ حقیقت ہے کہ دوسری صدی قبل مسیح تک مہایان کی تعلیمات میں گوتم بدھ اور ان سے پہلے ظہور میں آئی ہوئی مقدس بدھ ہستیوں کی پرستش کو ذریعۂ نجات سمجھا جانے لگا۔ عقیدت اور محبت پر مبنی اس جذباتی انداز کی مذہبیت نے جو ابتدائی بدھ مت میں بالکل مفقود تھی، بہت جلد محض تصورات اور الفاظ پر اکتفا نہ کرتے ہوئے گوتم بدھ اور دوسری مذہبی ہستیوں کے مجسموں اور مورتیوں سے بدھ مت کے تمام مقدس مقامات، خانقاہوں اور عوام کے گھروں کو بھر دیا، جہاں اس وقت کے ابھرتے ہوئے ہندو مت کے زیر اثر اپنی عقیدت کے اظہار کے لیے ان مجسموں کے سامنے پوجا کی تمام رسومات، مثلاً مورتیوں کو سجانا بنانا، ان کے سامنے خوشبوئیں سلگانا، ان کی آرتی اتارنا، ان کے سامنے اظہار عبودیت کے لیے ہاتھ جوڑ کر ماتھا ٹیکنا اور ان سے اپنی مرادیں مانگنا وغیرہ وغیرہ رائج ہو گئیں۔

تری کایا کا عقیدہ: بھکتی اور جذباتیت کے اس عمل دخل کے علاوہ، مہایان نے مذہبی تصورات اور عقائد میں بھی ہنایان سے الگ نئی جہتیں تلاش کیں۔ اس سلسلے میں

دونوں کے رجحانات کا بنیادی فرق یہ ظاہر ہوا کہ جب ہنایان نے ابتدائی بُدھ مت کی نہج پر مذہب میں اخلاقیات کو مرکزی جگہ دے رکھی تھی۔ مہایان نے شخصیتِ بُدھ کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور اس طرح کے عقائد کو رواج دیا کہ گوتم بُدھ شاکیہ مُنی جو ۵۶۳ قبل مسیح میں کپل وستو میں پیدا ہوئے کوئی اکیلے بُدھ نہیں ہوئے ہیں، بلکہ مختلف ادوار (کلپوں) میں متعدد بُدھ ان سے پہلے ہو چکے ہیں۔ نیز ان کے علاوہ متعدد بُدھ اور ان سے متعلق مذہبی ہستیاں ملکوتی دُنیاؤں میں بھی موجود ہیں۔ یہ عقیدہ اپنے ارتقا کے کچھ مدارج طے کر لینے کے بعد تری کایا (اشکالِ ثلاثہ) کی صورت میں اپنی معراج کو پہنچ گیا۔ اس تصوّر کے مطابق بُدھ کی تین صورتیں ہیں۔ اپنی پہلی صورت میں تو وہ "روحِ بُدھ" (دھرم کایا) کی حیثیت سے حقیقتِ اعلا کا مترادف ہے اور مختلف صورتوں میں تمام بُدھ اسی "جوہرِ بُدھ" کے مختلف ظہور ہیں۔ اس صورت میں بُدھ سے کوئی شخصیت نہیں بلکہ خصوصیتِ بُدھ مراد ہے اور اس کی حیثیت قریب قریب وہی ہے جو خدا پرست مذاہب میں اُلوہیت یا حقیقتِ خداوندی کی ہے۔ بُدھ کی دوسری صورت سمبوگھ کایا ہے اس میں "روحِ بُدھ" ملکوتی دنیا کی ہدایت کے لیے مخصوص نورانی بُدّھاؤں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جو مختلف جنّتوں میں آسمانی ہستیوں کی ہدایت کے لیے براجمان رہتے ہیں۔ مہایان بُدھ مت کی اصل دلچسپی درحقیقت انھیں آسمانی اور نورانی بُدّھاؤں اور ان سے متعلق مقدّس ہستیوں سے ہے؛ اور انھیں کی پوجا مہایان میں عام طور سے رائج ہے۔ بُدھ کی تیسری صورت ان آسمانی و نورانی بُدّھوں کا اس مادّی دنیا میں ظہور ہے۔ جو بظاہر ایک مادّی جسم (نرمان کایا) کی صورت میں ہوتا ہے جیسے کہ شاکیہ مُنی گوتم بُدھ اور ان جیسے اور دُنیاوی بُدھ جو ان سے پہلے ادوار میں گزرے ہیں، لیکن درحقیقت یہ بھی محض دنیا والوں کے لیے ٹھوس جسمانی صورت میں نظر آتے ہیں ورنہ ان کا یہ ظہور بھی نورانی جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔[۲۵]

بُدّھاؤں کے اس تارا منڈل میں نہ صرف یہ کہ گوتم بُدھ کی تاریخی شخصیت بہت معمولی اہمیت کی حامل رہ گئی، بلکہ ہنایان اور ابتدائی بُدھ مت کے ایک انسانی گرو کی جگہ مہایان فرقہ میں بُدّھ ایک مقدّس ملکوتی ہستی بن گیا، جو کہ عقیدت اور پرستش پر مبنی مذہب کے لیے تاریخی گوتم بُدھ سے زیادہ موزوں تھا۔ چنانچہ ہمارے اپنے دور کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے اگرچہ گوتم بُدھ کا بظاہر مادّی ظہور ایک اہمیت رکھتا ہے، لیکن پرستش کے لیے ان کی نورانی اور ماورائی اصل امیتا بھا بُدّھ (چینی اور جاپانی میں امید بُدھ) کو ہی مقبولیت

حاصل ہوئی۔

بودھی ستوا کا تصوّر: متعدد آسمانی بُدھاؤں اور ان کے دُنیاوی ظہوروں پر ہی قناعت نہ کرتے ہوئے، مہایان نے ایسی مقدّس ہستیوں کے تصوّر کو بھی فروغ دیا جو بُدھاؤں کے دلی عہد اور روحانی فرزندوں کی حیثیت سے مخلوقات کی رہنمائی اور دست گیری کے لیے کوشاں رہتی ہیں۔ یہ وہ ہستیاں ہیں جنھوں نے روحانیت کے اعلا مدارج طے کر لیے ہیں اور نِروان حاصل کرنے کے پوری طرح مستحق ہو چکے ہیں، لیکن مخلوقات سے اپنی بے پناہ ہمدردی اور خدمت خلق کے جذبے کے تئیں وہ یہ عہد کر چکے ہوتے ہیں کہ جب تک تمام مخلوقات کو نِروان حاصل نہیں ہو گا وہ خود بھی نِروان حاصل کر کے مکمل بُدھ نہیں بنیں گے، بلکہ مستقل مخلوقات کی رہنمائی اور اعانت میں سرگرداں رہیں گے۔ ایسی ہستیاں مہایان بُدھ مت میں بودھی سَتوا کے نام سے یاد کی جاتی ہیں اور اپنے اعلا روحانی مقام کے باعث مَلکوتی حیثیت کی مالک ہوتی ہیں۔ مختلف آسمانی بُدھاؤں کے ساتھ ان مَلکوتی بودھی سَتواؤں کی پرستش بھی مہایان میں بہت مقبول ہے۔

برکت اور کسبِ فیض کا تصوّر: اگرچہ ابتدائی بُدھ مت نے واضح طور سے نِروان کو ہر انسان کی ذاتی کوشش اور سعی کا نتیجہ قرار دیا تھا، جس کو بغیر کسی کی مدد کے اُسے خود حاصل کرنا تھا اور ہینایان فرقہ آج تک اس اصول کا سختی سے پابند ہے، لیکن مہایان نے اس سلسلے میں بھی انقلابی قدم اٹھایا اور بُدھاؤں اور بودھی ستواؤں کے بے حساب روحانی ذخیرے سے عوام کے استفادہ کا دروازہ کھول دیا۔ مہایان نے یہ تصوّر پیش کیا کہ بُدھاؤں اور بودھی سَتواؤں نے اپنے روحانی کیریر (متعدّد زندگیوں) کے دوران نیکیوں کا اتنا لامحدود خزانہ جمع کر لیا ہے کہ وہ تمام مخلوقات کو اس کی مدد سے نِروان دلا سکتے ہیں اور اس طرح ان (مقدّس) ہستیوں کی عقیدت اور پرستش سے جو برکت اور فیض حاصل ہو گا وہ عقیدت مندوں کی نجات کے لیے کفایت کرے گا۔[٢٦] اس تصوّر نے جہاں مہایان میں عقیدت اور پوجا کے رواج کو مزید مستحکم کر دیا، وہاں یہ بھی طے کر دیا کہ ان مقدّس ہستیوں کے طفیل بالآخر تمام مخلوقات اور ایک ایک متنفس اعلا ترین بُدھ کے مقام کو پہنچ جائے گا۔ چونکہ اعلا روحانی مقامات کے مالک لاتعداد بودھی سَتوا، جنھوں نے یہ عہد کر رکھا ہے کہ وہ تمام عالم کو "مقامِ بُدھ" تک پہنچانے کے بعد ہی خود اس میں قدم رکھیں گے، اپنی کوششوں میں مستقل

سرگرداں ہیں، اس لیے ہر متنفس، خواہ اس کے روحانی ارتقا کے دوران اَن گنت جنم اور قرنہا قرن کا زمانہ کیوں نہ گزر جائے، بالآخر نِروان حاصل کر کے "مقامِ بُدّھ" تک ضرور پہنچ جائے گا۔[۲۷]

مہایان کی فلسفیانہ ترقی: فلسفیانہ اعتبار سے بھی مہایان نے ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان کی فکری حدود سے بہت آگے تک پرواز کی، اور اپنے ارتقا کے دوران بُدھ فلسفہ کے مختلف مکتب فکر قائم کیے۔ ان سب کی تفصیلات میں نہ جاتے ہوئے ہم صرف ان میں سب سے زیادہ بااثر، اور وہ مکتب فکر جس کے تصورات مہایان کا بنیادی فلسفہ بن گئے، یعنی مَدّھیامِکا مکتبِ فکر کے نظریات سے بحث کریں گے۔

ابتدائی بُدھ مت اور اس کی فلسفیانہ بصیرت موجودات کے ایک ایسے تجزیہ پر مشتمل تھی جس نے ایک طرف تو ہر وجود کو اپنے آپ میں کسی مستقل عنصر سے عاری، کھوکھلا اور مختلف اجزا (دھرموں)[۲۸] کا مرکب ثابت کیا تھا، اور دوسری طرف اشیا کا مخصوص ظہور، اسباب و علل کے تبدیل ہوتے رہنے والے ایک پیچیدہ سلسلہ کا نتیجہ قرار دیا تھا۔ ان نظریات کی تفصیل ہم اس سے پہلے بُدھ تعلیمات کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں، یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان میں تجزیہ کا عمل ایک حد پر آکر رک گیا تھا اور اس سطح پر جو حقائق سامنے آگئے تھے ان کو مستقل حیثیت کا حامل مان لیا گیا تھا۔ مثلاً ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان نے اشیاء کی ظاہری صورت کو بطور مستقل اکائیوں کے حقیقی نہ مانتے ہوئے تجزیاتی عمل کے ذریعہ ہر شئے کو مختلف اجزا (دھرموں) کا مجموعہ تو قرار دیا، اور یہ بھی صحیح ہے کہ اس طرح وہ اشیا کی ظاہری حیثیت کے مستقل حقیقت ہونے کے فریب کو چاک کر سکے، لیکن پھر تجزیاتی عمل کو اسی حد پر روک کر انھوں نے ان اجزا (دھرموں) کو (جن کا کہ اشیا مرکب ہیں) مستقل حقیقتیں مان لیا۔ اسی طرح انھوں نے وجود کی بے ثباتی اور تغیر پذیری پر زور دیتے ہوئے اس کو بدلتے ہوئے اسباب و علل کے ایک سلسلہ کا نتیجہ بھی قرار دیا۔ لیکن اس نظریہ کو محض ایک عمومی کلیہ کے طور سے تسلیم کرتے ہوئے ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان نے صرف انسانی وجود کے ضمن میں اس کے درجہ بدرجہ ظہور کے اسباب کی تشریح پر اکتفا کی، اور اس میں بھی اس "سلسلۂ علت و معلول" کے مختلف مدارج کو اپنی جگہ مستقل عِلّتوں کی حیثیت سے تسلیم کر لیا۔

مہایان سے متعلق مَدّھیامِکا مکتب فکر نے اس سلسلے میں تجزیاتی عمل کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے پہلی صورت میں اجزا (دھرموں) کو بھی مستقل اکائیاں ماننے سے انکار کر دیا اور ان

کو مزید اجزا کا مرکب قرار دیا، اور پھر ان مزید اجزا کو بھی مرکّب قرار دیتے ہوئے یہ کُلیہ پیش کر دیا کہ خواہ تجزیہ کی کسی سطح تک بھی پہنچ جایا جائے کسی مستقل وجود کو (جو کہ مختلف اجزا کا مرکّب نہ ہو) نہیں پایا جا سکتا۔ کیونکہ کائنات میں کسی سطح پر بھی کوئی مستقل وجود (جو کہ اپنے آپ میں ایک مستقل اِکائی ہو اور محض مختلف اجزا کا مجموعہ نہ ہو) ہے ہی نہیں۔ دوسری طرف مَدّھیا مِکا مکتب فکر نے "اسباب و علل" کے عمومی نظریہ کو بھی پورے جوش و خروش کے ساتھ حقائق کی تمام سطحوں پر منطبق کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اول تو اسباب و علل کا سلسلہ صرف انسانی وجود کے مختلف مدارج کی حد تک ہی نہیں محدود ہے بلکہ پوری کائنات میں جاری و ساری ہے، اور دوسرے اس سلسلے کا عمل دخل صرف کسی اوپری سطح تک ہی کارفرما نہ رہتے ہوئے وجود کی اعلاترین اور عمیق ترین سطحوں کو محیط ہے۔ اس طرح گویا مثال کے طور سے ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان نے جو "سلسلۂ علت و معلول" کے ضمن میں انسانی وجود کے مختلف مدارج کو مستقل علّتیں مان لیا تھا تو یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ خود ان مدارج کے پیچھے متعدّد اسباب اور علّتیں کارفرما ہیں، اور پھر ان کے پیچھے مزید اسباب و علل ہیں۔ گویا کسی سطح پر بھی اتر جائیں وجود کے مختلف مرکّب اجزا (مجموعے) اسباب و علل کے ماتحت مخصوص صورتیں اختیار کئے ہوئے ہیں اور اسباب کی تبدیلی کے ساتھ اپنی صورتیں بدل رہے ہیں۔

اس طرح تجزیاتی عمل کے اس انقلابی اور ہمہ گیر استعمال سے اُن حقائق کو بھی تحلیل کرتے ہوئے، جو ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان نے مستقل حیثیت کے حامل مان لیے تھے، مَدّھیا مِکا مکتب فکر ایک ایسے چونکا دینے والے نتیجہ تک پہنچ گیا جو تصوّر کی انتہائی بلند پرواز سے بھی آگے کی چیز معلوم ہوتی ہے۔ اپنے بے روک تجزیاتی عمل کے نتیجے میں مَدّھیا مِکا نے یہ فیصلہ کر دیا کہ صرف "خلائے محض" (شُونیتا) ہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کو مستقل حیثیت حاصل ہے۔ کائنات کی تمام اشیا، مذہبی مسلّمات، نِروان، ہر چیز کی ماہیت، اِس "خلائے محض" کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ "تمام اشیا خالی ہیں" (سَروَدھرم شُونیتا) مَدّھیا مِکا مکتب فکر کا نعرہ بن گیا۔[۲۳] یہاں سے مَدّھیا مِکا نے ایک اور قدم آگے بڑھاتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جب یہ دنیا (سنسار) اور مذہبی زندگی کا مقصود (نِروان)، دونوں یکساں طور پر "خالی" ہیں تو سنسار اور نِروان میں کوئی فرق نہیں ہے، نیز تمام مخلوقات بنیادی طور سے نجات یافتہ اور "بُدھ" ہیں۔[۲۴]

مَدّھیا مِکا مکتب فکر کے ان نظریات کو مہایان فرقہ نے مکمّل طور سے اپنا لیا جس کی وجہ سے

مہایان کی مذہبی زندگی میں نہایت دور رس اثرات ظاہر ہوئے۔ عام زندگی (سنسار) اور نروان کو یکساں ماہیت کا حامل قرار دینے اور تمام مخلوقات کو بنیادی طور سے نجات یافتہ سمجھنے کی وجہ سے جہاں ایک طرف سنسار اور نروان کی دوئی مٹ گئی اور ان کا وہ بُعد ختم ہو گیا جو ابتدائی بُدھ مت اور ہنایان کی تعلیمات کے ساتھ مخصوص ہے، وہاں ان کا تعلیم کردہ اعلا اخلاقی معیار اور سخت ریاضت کی زندگی جو نروان حاصل کرنے کے لیے ضروری تھی، بے معنی ہو کر رہ گئی۔ اسی لیے مہایان میں محض بدھاؤں پر ایمان اور اعتقاد کے سہارے نجات کے تصورات خوب پھلے پھولے۔ دوسری طرف سخت ریاضت اور روحانی ترقّی کے لیے وقف زندگی کے غیر ضروری ہو جانے سے راہبانہ زندگی کی اہمیت اور اس کا دنیاوی زندگی سے مختلف متقشفانہ انداز بھی ماند پڑ گیا۔ چنانچہ مہایان فرقہ میں نہ تو بھکشوؤں کی وہ اہمیت ہے جو ہنایان کے ساتھ مخصوص ہے اور نہ ہی اس فرقہ کے بھکشو ہنایان کی طرح مجرّدانہ اور عام آدمیوں سے یکسر مختلف زندگی گزارتے ہیں۔[۳۲]

ایک حد تک مہایان کی فکری اور مذہبی ترقّی پر سرسری نظر ڈال لینے کے بعد اب ہم پھر بُدھ مت کی اشاعت کی طرف متوجّہ ہوتے ہیں کیونکہ بُدھ مت کی یہی صورت (مہایان فرقہ کی شکل میں) تھی جو ہندستان کے شمال میں واقع ایشیا کے دوسرے ممالک میں پھلی پھولی۔

وسط ایشیا اور مشرق بعید میں بُدھ مت کی اشاعت: وسط ایشیا اور مشرقِ بعید، خصوصاً چین اور جاپان میں بُدھ مت کی اشاعت ایشیا کی تمدّنی تاریخ کا ایک بہت دلفریب باب ہے۔ جہاں ایک طرف اس سے خیالات اور افکار کی دور رس پہنچ کا پتا چلتا ہے، وہاں بُدھ روایت کی شکل میں ہندستانی فکر اور مذہبی وِرثہ کی گراں قدری کا بھی اندازہ ہوتا ہے، جس نے چین جیسے متمدّن ملک میں مقامی مذاہب کی مخالفت کے باوجود ایسی مضبوطی سے اپنے قدم جمائے کہ چین تو چین مشرقِ بعید کے تمام ملکوں (کوریا، منگولیا، جاپان) کے تہذیب و تمدن پر اپنے گہرے نقش چھوڑے۔ وسط ایشیا اور چین میں بُدھ مت کے ابتدائی تعارف کے حالات نسبتاً تاریکی میں ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ تیسرے بُدھ "اجتماع" کے بعد اشوک نے جو تبلیغی جماعتیں مختلف ملکوں میں روانہ کی تھیں ان میں سے کچھ جماعتیں وسط ایشیا کی بعض قبائلی ریاستوں میں بُدھ مت کو متعارف کرانے میں کامیاب ہو گئی تھیں۔ خُتن کی ایک قدیم روایت کے مطابق یہ ریاست ۲۴۰ قبل مسیح میں اشوک کے ایک

لڑکے کُستنا نے قائم کی تھی اور یہ کہ اس کُستنا کے پوتے وِجے سمبھاوا نے خُتن میں بُدھ مت کو متعارف کرایا[۳۲]۔ ختن میں پہلی بُدھ خانقاہ ۲۱۱ قبل مسیح میں قائم ہوئی تھی اور اس کے بعد اس ریاست میں بُدھ مت صدیوں پھلتا پھولتا رہا[۳۴]۔ وسط ایشیا کی دوسری ریاستوں مثلاً طرفان، کوچ، رِنیا، کاشغر، نیز خانہ بدوش قبائل میں بُدھ مت کی اشاعت کے سلسلے میں بھی ختن کے مرکزی کردار پر زور دیا جاتا ہے[۳۵]۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وسط ایشیا میں بُدھ مت کی اشاعت کے سلسلے میں متعدّد عناصر کارفرما رہے۔ جہاں تک ابتدائی تعارف کا سوال ہے وسط ایشیا کی ریاستوں میں ہندستانی تاجروں کی ان مستقل بستیوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جو کہ چین سے مغربی ایشیا کی طرف جانے والی (ریشمی) شاہراہ پر دشتِ تکلا مکان کے دونوں طرف اہم آبادیوں میں قائم تھیں۔ ان میں شمال میں ٹن ہوانگ، لولان، حامی، طرفان، کوچ اور کاشغر اور جنوب میں میران رِنیا اور خُتن بہت اہم ہیں۔ گمان غالب ہے کہ اس علاقے میں دوسری اور تیسری صدی قبل مسیح میں بُدھ مت کو متعارف کرانے میں ان گمنام ہندستانی تاجروں کا بہت بڑا ہاتھ رہا ہوگا[۳۶]۔

بہر حال، پہلی صدی قبل مسیح اور عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں بُدھ مذہبی روایت اور ہندستانی تمدّن کے قابل ذکر سرمایہ کو وسط ایشیا تک پہنچانے میں شمال مغربی ہندستان اور افغانستان کی یونانی ریاستوں اور کُشان سلطنت نے بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا۔ ان یونانی ریاستوں میں جن کے افغانستان اور پنجاب میں قائم ہونے کی تاریخ سے متعلق ہم سردست کچھ نہیں کہنا چاہتے[۳۷]، اکثر مہایان بُدھ مت کی پیرو کار تھیں اور ان میں سے خاص طور پر گندھار (قندھار) اور ٹکشِلا کی ریاستیں مہایان بُدھ مت کی تمدّنی ترقی میں اپنا اعلا مقام رکھتی ہیں۔ آثار قدیمہ کی شہادت سے یہ ثابت ہے کہ اس علاقے کے بُدھ پیرو کاروں کا وسط ایشیا کی آبادیوں سے گہرا تعلق قائم تھا[۳۸]۔ دوسری طرف ان ریاستوں کے آثار پر پہلی صدی عیسوی کے آخر میں کُشان سلطنت قائم ہوئی جس کے عظیم بادشاہ کنشک کی حکومت مشرق میں بنارس اور مغرب اور شمال مغرب میں افغانستان، کشمیر اور وسط ایشیا کے جنوبی علاقوں تک پھیلی ہوئی تھی۔ دوسری طرف مذکورہ بالا عہد یعنی دوسری صدی قبل مسیح سے دوسری صدی عیسوی تک کا زمانہ ہی وہ عہد ہے جب کہ چین کی عظیم الشّان ہان سلطنت نے وسط ایشیا کی دریافت کی اور مغرب میں بخارا اور سمرقند تک کے منگول اور ترک قبائل کو اپنے دائرۂ اثر میں لے آئی[۳۹]۔ اس طرح کُشان عہدِ حکومت (پہلی اور دوسری صدی عیسوی) میں ہندستانی حکومت اور چینی سلطنت کی سرحدیں ایک دوسرے سے بہت قریب آ گئی تھیں اور اس عہد

میں دونوں سلطنتوں کے باہمی مصالحانہ یا مخاصمانہ تعلقات کے کئی واقعات ملتے ہیں۔ یہی وہ عہد بھی ہے جس میں بُدھ مذہب اور تمدن کا وافر سرمایہ مغربی ہندستان، کشمیر اور پنجاب سے وسط ایشیا کو منتقل ہوا۔ وسط ایشیا کی ان بستیوں میں جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، جدید دور میں متعدد بُدھ آثار دریافت ہوئے ہیں، جو عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں اس علاقے میں بُدھ مذہب کے عروج اور ترقی کی داستان سناتے ہیں۔

چین میں بُدھ مت کے داخلہ کا آغاز بھی درحقیقت چینی تُرکستان کے بُدھ مذہب ماننے والے قبائل کے ذریعہ ہی ہوا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلی روایت دوسری صدی قبل مسیح کے آخری ربع (۱۴۱-۱۲۲ ق۔م) سے متعلق ہے جب کہ چین کی ہان سلطنت اپنے شمال اور شمال مغرب میں ہُن خانہ بدوشوں سے ایک طویل جنگی سلسلہ میں الجھی ہوئی تھی۔ اسی دوران شہنشاہ وُوتی کی فوجیں ایک ہُن سردار کو مع اس کے پچاس ہزار متبعین کے مطیع و فرمانبردار بنانے میں کامیاب ہو گئیں۔ انھیں قبائلیوں سے، جو اغلباً کسی حد تک بدھ مت کو قبول کر چکے تھے، چینیوں کو ۱۰ فٹ اونچا سونے کا ایک مجسمہ ملا (غالباً گوتم بُدھ یا کسی اور بُدھ کا) جس کو ہان خاندان کی طبعی رواداری کے سبب ایک مندر میں رکھوا دیا گیا اور وہاں لوگوں کو، اگر وہ چاہیں، اس کی پوجا کی اجازت دے دی گئی۔ "یہیں سے چین میں بُدھ مت کی ابتدا کہی جا سکتی ہے۔" کچھ عرصہ بعد جب ہان شہنشاہ نے ہُنوں کو زیر کرنے کے لیے مغربی تُرکستان کے قبائل میں اپنے سُفراء بھیجنے شروع کیے تو ان کو ہندستان اور یہاں کے تمدن (جو کہ اس وقت بُدھ مت سے متاثر تھا) کے بارے میں مزید معلومات حاصل ہوئیں۔ عیسوی سنہ کے بالکل ابتدائی برسوں میں شہنشاہ ہیسیا وُمنگ ٹی نے بدھ مذہب کے بارے میں صحیح معلومات حاصل کرنے کے لیے ایک سفارت براہ راست ہندستان بھیجی جس نے نہ صرف یہ کہ بُدھ مذہب کی کئی مقدس کتابیں اور ایک بدھ مجسمے کی نقل حاصل کی، بلکہ دو بُدھ بھکشوؤں کو اپنے ساتھ چین جانے پر راضی کر لیا۔ شہنشاہ ہیسیا وُمنگ ٹی نے بدھ مذہب قبول کر لیا اور مقدس تبرکات کے اعزاز میں دارالسلطنت لویانگ کے پاس ایک شاندار بُدھ مندر بنوایا جو "سفید گھوڑوں کے مندر" کے نام سے مشہور ہوا کیونکہ یہ تبرکات چین میں سفید گھوڑوں پر لے جائے گئے تھے۔ دونوں ہندستانی بھکشو بقیہ زندگی اسی مندر میں مقیم رہ کر بُدھ مذہب کی کتابوں کے سنسکرت سے چینی زبان میں ترجمہ کے کام میں لگے رہے۔ اس کے بعد سے ہندستانی بھکشوؤں اور وسط ایشیا کے بُدھ عالموں کے چین جانے کا سلسلہ وقتاً فوقتاً قائم

رہا، یہاں تک کہ بُدھ مذہب کا علمی سرمایہ وافر مقدار میں چینی زبان میں تراجم کے ذریعہ منتقل کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں چینی سیّاحوں فاہیان، ہیونگ سانگ اور آئی سنگ کی خدمات ایک مستقل حیثیت رکھتی ہیں۔ ایک عرصہ تک چین میں بُدھ مذہب صرف درباری حلقوں اور اعلا طبقہ تک محدود رہا جہاں اس کو کنفیوشسی اور تاؤ مذہب کے علماء کی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن تیسری صدی عیسوی کی ابتدا میں ہان خاندان کے زوال اور چین میں منگول حکمرانوں کے قیام کے بعد ان کی زیرِ سرپرستی بُدھ مذہب نے حیرت انگیز سرعت کے ساتھ ترقّی کرنی شروع کی اور پانچویں صدی عیسوی تک چین کی غالب اکثریت بُدھ مذہب کی پیرو بن چکی تھی۔[۳۴] بہر حال یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ چینیوں کا بُدھ مذہب کو اس بڑے پیمانے پر قبول کر لینا، خالص، بے میل اور اپنے قدیم مذاہب کے ساتھ بغیر کسی سمجھوتے کے تھا۔ درحقیقت یہ عمل چینیوں کی فطری رواداری کے باعث کچھ اس طرح ہوا کہ بُدھ مت کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ چینیوں نے اپنے روایتی مذاہب کنفیوشسیّت اور تاؤ مذہب کو بھی بالکل نہیں چھوڑا۔ ایک انگریز سی۔ پی۔ فٹس جیرالڈ کے بقول، جو کہ چین کی تاریخ و تہذیب پر ایک بہت اچھی کتاب کے مصنّف ہیں، کمیونسٹ انقلاب سے پہلے تک چین میں یہ صورت تھی کہ "بغیر کوئی تضاد محسوس کئے ہوئے چینیوں کی غالب اکثریت کنفیوشس کا احترام کرتی ہے، امیتابھا بُدھ کی پوجا کرتی ہے اور تاؤ مذہب کی رسومات ادا کرتی ہے۔"[۳۵]

چوتھی صدی عیسوی کے اواخر میں چین سے بُدھ مذہب کوریا میں پہنچا اور چینی تمدّن کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ کوریا کے ترقّی پسند حلقوں میں اپنے قدم جمانے لگا۔ کوریا جو کہ اس زمانے میں تین بادشاہتوں میں بٹا ہوا تھا، تہذیبی ترقّی اور تبدیلیوں کی طرف مائل تھا۔ اس سلسلے میں چینی تمدّن کی برتری نے کوریا کے برسرِ اقتدار طبقہ کو متاثر کر رکھا تھا اور بڑے پیمانے پر چینی علوم و فنون، ادارے اور سیاسی و تہذیبی سانچے چین سے مستعار لیے جا رہے تھے۔ کوریا میں بُدھ مت کی اشاعت بھی اسی تمدّنی اثر پذیری کا ایک پہلو تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کوریا میں بُدھ مت ایک عوامی مذہب بن گیا اور اس طرح چین اور کوریا میں ایک مضبوط تہذیبی رابطے کا سبب بنا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ چونکہ سوائے چینی تمدّن سے متاثر ہونے اور چین میں ہونے والی بُدھ مت کی ترقیوں کو جوں کا توں قبول کر لینے کے، خود کوریا کا بُدھ مت کی نشوونما میں اپنا کوئی نمایاں حصّہ نہیں ہے، اس لیے بُدھ مت کی تاریخ میں کوریا کی اہمیت

ایک بدھ ملک ہونے کے علاوہ صرف اس درمیانی واسطہ کی حیثیت سے ہے جس کے ذریعہ بدھ مت چین سے جاپان کو منتقل ہو سکا۔

جاپان البتہ اس لحاظ سے بدھ دنیا میں خاصی اہمیت رکھتا ہے کہ اگرچہ اس نے بھی بدھ مت کو چینی ماخذ سے ہی کوریا کے توسط سے حاصل کیا، لیکن بعد کی تاریخ میں مقامی طور پر بدھ فکر کی ترقی اور خاص طور سے بدھ مت کے تمدنی اور تہذیبی ذخیرے سے فائدہ اٹھانے میں اس نے ایک منفرد مقام حاصل کیا۔ اس صورت حال کے پیدا ہونے، اور جاپان میں بدھ مت کی نشوونما کے زیر اثر تہذیب وتمدن اور فنون لطیفہ میں نئے معرکے سر کرنے میں جاپانیوں کی قوم پرستی اور قومی غیرت کے احساس کو بھی بڑا دخل رہا۔ اس لیے گو جاپان میں بدھ مت کا تعارف کوریا سے تقریباً دوسو سال بعد[۲۰] ۵۵۲ سے ۵۷۵ عیسوی کے درمیان ہوا، لیکن ابتدا سے ہی جاپانیوں نے چینی ماخذ پر مکمل طور سے منحصر ہونے کو اپنے لیے عار سمجھا، اور جو کچھ بھی بدھ تعلیمات تراجم کے ذریعہ ان کو میسر آئی گئیں ان پر خود غور وخوض اور اپنی تشریحات لکھنے کا سلسلہ شروع کر دیا[۴۶]۔ دوسری طرف جاپانی بدھ مت کی ایک خصوصیت، کم از کم عوامی زندگی میں، اس کا مقامی مذہب شنٹو مت کے ساتھ مفاہمانہ رویہ تھا جس کے نتیجہ میں بدھ مت عوام کے ہر طبقہ میں مقبولیت حاصل کر سکا۔ چنانچہ جہاں آٹھویں صدی عیسوی تک بدھ بھکشو اور ننیں شنٹو رسومات میں حصہ لینے لگی تھیں وہاں شنٹو مذہب کے دیوتا بدھ کے مختلف اوتاروں کی صورت میں تسلیم کر لیے گئے[۴۷]۔

تبت میں بدھ مت کی شروعات کوریا اور جاپان میں بدھ مت کی ابتدا سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ کوریا اور جاپان نے تہذیبی اور تمدنی اعتبار سے اپنی کمتری کو محسوس کرتے ہوئے چینی رسم الخط اور دوسرے علوم وفنون کے ساتھ بدھ مت کو بھی چین سے درآمد کیا، اور تبت کے باہمت اور اولوالعزم بادشاہ سرون تبسان سگام پونے ساتویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصہ میں اپنے ملک تبت کی تمدنی اور علمی پستی کو محسوس کرتے ہوئے ہندستان سے علمی اور تہذیبی روابط قائم کیے، اور دیوناگری کی بنیاد پر ایک تبتی رسم الخط رائج کرنے کے علاوہ سولہ[۱۶] تبتیوں کی ایک جماعت ہندستان میں رائج علوم وفنون سیکھنے کے لیے ایک قابل شخصیت تھون می سام بھوتا کی قیادت میں روانہ کی۔ اس شخص نے نہ صرف تبتی زبان اور گرامر پر آٹھ کتابیں تصنیف کیں بلکہ کئی اہم بدھ کتابوں کا سنسکرت سے تبتی میں ترجمہ کیا۔ سرون بتسان نہ صرف اپنے ملک کی تہذیبی اور تمدنی ترقی کا خواہاں تھا بلکہ سیاسی اعتبار سے بھی ایک طاقتور

حکمراں تھا۔ اس نے اپنے سیاسی دبدبے کی بنا پر چین اور نیپال کے شاہی خاندانوں سے ازدواجی رشتہ قائم کیا۔ اس کی دو بیگمات، جن میں سے ایک چین اور ایک نیپال کی شہزادی تھی، اپنے اپنے ملک سے مختلف بُدّھاؤں کی مورتیاں اور دوسرے بُدھ تبرکات لے کر آئی تھیں۔ ان بیگمات کے اثرات نے بھی سرون تبسان کو تبّت میں بُدھ مت کی اشاعت کی طرف آمادہ کیا۔

بہرحال باوجود اس بادشاہ کی سرپرستی اور وقتاً فوقتاً اس کے بعض جانشینوں کی حمایت کے تبت میں بُدھ مت کو ایک مدّت تک وہاں کے مقامی قبائلی مذہب بون سے سخت مقابلہ کرنا پڑا، اور بالآخر ایک ہندستانی عالم کے مشورے سے آٹھویں صدی عیسوی کے اختتام پر تبّت کے بُدھ بادشاہ نے ہندستان سے تانترک بُدھ مت کے مشہور عالم پدم سمبھاوا کو بلوایا تاکہ وہ بون مذہب کے پیشواؤں سے روحانی طاقت کے عجیب وغریب مظاہروں، جھاڑ پھونک اور ڈرامائی کیفیات کے میدان میں برابر کا مقابلہ کر سکے۔ تبت کی بدھ تاریخ میں پدم سمبھاوا کو جو عزت حاصل ہے اور آج تک اس کا جو احترام تبّت میں کیا جاتا ہے، وہ اس کی بون پیشواؤں سے مقابلے میں کامیابی پر دلالت کرتا ہے۔

پدم سمبھاوا کی کوششوں سے جہاں تبّت میں بُدھ مت کو قدم جمانے میں مدد ملی وہاں یہ حقیقت بھی مستحکم ہو گئی کہ آیندہ کے لیے تبت میں بُدھ مت کی روایت تانترک تصوّرات و رسومات کے دائرۂ اثر میں رہے گی۔ چنانچہ اپنی نشوونما کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد جو تبّتی بُدھ مت سولھویں صدی کے اواخر میں لامائیت کی شکل میں مستحکم ہوا، وہ تانترک بُدھ مت کی ہی ایک شکل ہے۔

تیرہویں صدی عیسوی میں چنگیز خاں کے اخلاف کی وسیع ہوتی ہوئی سلطنت اُن کو تبّتی بُدھ مت کے پرجوش مبلّغین کے دائرۂ اثر میں لے آئی اور چین کا پہلا منگول حکمراں قُبلائی خاں تبّتی بُدھ مت کا حلقہ بگوش ہو گیا۔ اس کے بعد سے تبتی بُدھ مت کے رہنماؤں نے منگولیا اور سائبیریا کے علاقوں میں اپنی اشاعتی سرگرمیاں جاری رکھیں، اور اس طرح یہ نسبتاً عجیب صورتِ حال سامنے آئی کہ لامائیت کی شکل میں ترقی شدہ تانترک بُدھ مت نے تبت کے بعد شمال کی طرف، بیچ میں چین اور چینی ترکستان کو چھوڑتے ہوئے، جہاں مہایان کے قدم پہلے سے جمے ہوئے تھے اور مؤخر الذکر بعد میں اسلام کے زیرِ اثر آ گیا تھا، منگولیا اور سائبیریا میں جاکر قبولِ عام کی سند حاصل کی۔

جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا میں بُدھ مت کی اشاعت :

ایشیا کے جنوبی اور جنوب مشرقی

علاقے سے ہندستان کا گہرا تہذیبی اور ثقافتی تعلق رہا ہے۔ بلکہ ان میں سے اکثر ممالک میں ہندستان کے لوگوں نے وقتاً فوقتاً اپنی نو آبادیاں بھی قائم کیں۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شمال اور شمال مشرق میں ہندستانیوں کا نکلنا، اونچے اونچے پہاڑوں اور دشوار گزار راستوں کی وجہ سے مشکل تھا، لیکن جنوب مشرق میں سمندر کے راستے سے اس علاقے کے ممالک تک آسانی سے پہنچا جا سکتا تھا۔ چنانچہ ہندستان سے باہر بدھ مت کی اشاعت اور استحکام جس ملک میں تاریخی اعتبار سے سب سے پہلے ثابت ہے وہ جنوب میں ہندستان سے تقریباً ملا ہوا ملک سری لنکا ہے۔ سری لنکا میں مستحکم بدھ روایت اپنے قدیم ترین ماخذوں سے یہ ثابت کرتی ہے کہ ہندستان کے عظیم بادشاہ اشوک نے بدھ مت کی تبلیغ کے لیے جو جماعتیں مختلف ملکوں میں روانہ کی تھیں ان میں سے ایک خود اشوک کے لڑکے یا بھائی تھیرا مہیندر کی زیر سرکردگی لنکا کو روانہ کی گئی تھی، جہاں اس زمانے میں دیوانام پیا تیسا (۲۴۷-۲۰۷ ق-م) نامی بادشاہ کی حکومت تھی۔ اس بادشاہ اور اس کے درباریوں نے اشوک کی بھیجی ہوئی اس بدھ تبلیغی جماعت کا مثالی خیر مقدم کیا اور بشمول بادشاہ، شاہی گھرانے اور طبقۂ امرا کے بیشتر لوگوں نے بدھ مت کو قبول کر لیا۔ کچھ ہی برسوں بعد اشوک کی لڑکی سنگھ مترا، جو ایک بدھ راہبہ بن چکی تھی، اشوک کی طرف سے اُس پیپل کے پیڑ (بودھی درخت) کی، جس کے نیچے گوتم بدھ کو نروان حاصل ہوا تھا، ایک قلم بطور تحفہ لے کر لنکا میں وارد ہوئی۔ اس تحفہ کو بہت شہرت حاصل ہوئی اور اس کا حسب حیثیت احترام کیا گیا۔ اس قلم سے لگا ہوا پیپل کا درخت آج بھی انورادھا پور (لنکا کا قدیم پایۂ تخت) میں موجود ہے، اور شاید تاریخی اعتبار سے دنیا کا سب سے قدیم (دو ہزار سال سے زیادہ پرانا) درخت ہے۔ اِسی نوعیت کا ایک اور تحفہ اس کے تقریباً ۵۰۰ سال بعد ہندستان سے لنکا لے جایا گیا جس کی بودھی درخت سے بھی زیادہ پذیرائی ہوئی۔ یہ گوتم بدھ کا ایک دانت تھا، جس کو لنکا میں ایک عظیم تبرک سمجھ کر قبول کیا گیا اور ایک شاندار مندر بنوا کر اس میں رکھوایا گیا۔ آج یہ تبرک لنکا کے قومی خزانے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اشوک کے زمانے میں لنکا میں بدھ مت کے پہنچنے سے لے کر آج تک سری لنکا بدھ مت کی غالب اکثریت رکھنے والا ملک رہا ہے، جس نے بدھ مت کی ہنایان روایت کو زندہ رکھنے، ترقی دینے اور جنوب مشرقی ایشیا کے دوسرے ممالک میں اس کی ترویج و اشاعت میں، نمایاں حصّہ لیا ہے۔ بدھ مت کی بنیادی تعلیمات جو پالی زبان میں شہزادہ تھیرا مہیندر کے ساتھ سری لنکا پہنچی تھیں، پہلی صدی عیسوی کے آخری دور میں ہندستان ہی سے مستعار ایک رسم الخط میں پہلی بار کتابی صورت

میں لکھی گئیں، اور یہی پالی ترِی پیٹکا ہے، جو ہنایان فرقہ کی مقدس کتابیں ہیں۔ ہندستان میں اس ترِی پیٹکا کا اصل متن تاریخ کے کسی دور میں ایسا غائب ہوا کہ اب اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

ہند چین، ملایا اور جزائر انڈونیشیا میں بُدھ مت کی اشاعت: ہند چین، ملایا اور جزیرہ ہائے انڈونیشیا، ایشیا کے جنوب مشرق کا وہ علاقہ ہے جو نہایت قدیم زمانے سے ہندستانی تمدن و تہذیب سے متاثر رہا ہے۔ ماہرین لسانیات کے خیال میں یہاں کے قدیم باشندوں اور ہندستان کی بعض آدی باسی قوموں، مثلاً مدھیہ پردیش کے مُنڈا اور شمال مشرق کے کھاسی قبائل میں لسانی و نسلی وحدت کے شواہد موجود ہیں۔ اس طرح ہندستان سے، کسی زمانہ قبل از تاریخ میں، اِن علاقوں میں نقلِ آبادی کے امکانات پائے جاتے ہیں، اگرچہ کافی ثبوت نہ ہونے کی بنا پر اس بارے میں کوئی یقینی دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ بہرحال آثارِ قدیمہ اور سماجیاتی مطالعات کی بنیاد پر یہ بات قطعی طور سے کہی جا سکتی ہے، کہ علاوہ تجارتی تعلقات کے جو تقریباً ہر دور میں رہے ہے، سنہ عیسوی کی ابتدا سے کچھ پہلے اور کچھ بعد کی صدیوں میں ہندستانیوں نے اس علاقے میں اپنی متعدد نوآبادیاں قائم کیں، جن میں سے بعض بہت طاقتور اور دیرپا حکومتیں ثابت ہوئیں۔ جنوب مشرقی ایشیا میں ہندستانیوں کی ان نوآبادیات نے ہندستانی تہذیب، مذاہب اور تمدن کی ایسی قلمیں اِن ممالک میں لگائیں کہ اس کے اثرات آج بھی اس علاقے کے تمدن میں نمایاں ہیں۔ ہندستان میں بُدھ مت کے فروغ کے بعد مقامی تاجروں اور نوآبادیاتی قسمت آزماؤں کے ساتھ بُدھ مت بھی اس علاقے میں متعارف ہوا، اور اگرچہ چوتھی صدی عیسوی کے بعد خود ہندستان میں بُدھ مت رُو بہ زوال ہو گیا، لیکن جنوب مشرقی ایشیا میں اس کے بعد کئی صدیوں تک بُدھ مت ترقی پذیر رہا اور آج ملایا و جزائر انڈونیشیا کو چھوڑ کر، جہاں دسویں صدی عیسوی سے اسلام کی اشاعت شروع ہو چکی تھی، ہند چین کے دیگر ممالک، مثلاً برما، تھائی لینڈ (سیام)، لاؤس، ویت نام اور کمبوڈیا میں بُدھ مت ہی اکثریت کا مذہب ہے۔ مندرجہ بالا اکثر ممالک میں، اگرچہ بُدھ مت کے ابتدائی تعارف کے حالات تاریکی میں ہیں، لیکن آثار قدیمہ کی دریافتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں اس پورے علاقے میں بُدھ مت کو بہت تیزی سے فروغ حاصل ہوا۔ اس علاقے میں بُدھ مت کی تاریخ میں دوسرا سنہری دور دسویں صدی عیسوی کے بعد شروع ہوتا ہے جب برما کے راجا انی رودھا نے بُدھ مت کو سرکاری مذہب بنا لیا اور اس کی نشر و اشاعت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ اس کے تقریباً سو سال بعد برما نے سری لنکا سے متعدد بھکشو درآمد

کر کے سنہالی مکتبِ فکر کو باقاعدہ طور سے قبول کر لیا۔ تھائی لینڈ اور کمبوڈیا میں بدھ مت کے سرکاری مذہب بننے کا دور نسبتاً بعد میں، یعنی چودھویں صدی عیسوی میں آیا، جب کہ غالباً چینی سرحد پر رہنے والی تھائی قوم نے، جو کہ بہت کٹر بودھ تھے، اس پورے علاقے پر اپنا تسلّط جما لیا۔

سری لنکا کو چھوڑ کر ہندستان کے جنوب مشرق کے تمام ممالک میں بُدھ مت ہنایان اور مہایان کے مِلے جُلے اثرات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ برما میں سری لنکا سے مذہبی سلسلہ کی درآمد نے ہنایان کے اثرات کو بہت نمایاں کر رکھا ہے، لیکن چونکہ اس سے قبل برما کی تاریخ میں مہایان بدھ مت کے غلبہ کا بھی ایک دور رہ چکا ہے، اس لیے وہاں مہایان کے اثرات بھی بالکل ناپید نہیں ہیں۔ تھائی لینڈ، کمبوڈیا، لاؤس اور ویت نام میں البتہ ہنایان سے وفاداری کے ساتھ ساتھ مہایان کے اثرات بہت واضح ہیں، بلکہ ان علاقوں میں ہندستان کے دوسرے مذاہب، مثلاً شیومت، اور ہندو تہذیب کے دوسرے عناصر بھی بُدھ تمدّن میں شامل ہیں۔ پورے ہند چین میں جو کہ بنیادی طور سے ہنایان کا علاقہ تصوّر کیا جاتا ہے، مہایان کے اثرات کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ علاوہ خود ہندستان سے مہایان کے بعض مبلّغین کے اس علاقے میں پہنچتے رہنے کے، اس علاقے کے شمالی اور شمال مغربی حصّے چین اور تبّت سے ملتے ہیں جو کہ ہمیشہ سے مہایان کے زیرِ اثر رہے ہیں اور اس طرح جنوبی چین اور مشرقی تبّت سے جو مذہبی اثرات اس علاقے میں پھیلتے رہے وہ مہایان فرقہ ہی سے متعلّق تھے۔

مندرجہ بالا صفحات میں نہایت مختصر طور پر بُدھ مت کی نشو و نما اور اشاعت سے متعلق جو کچھ درج کیا گیا وہ بُدھ مت کی ڈھائی ہزار سالہ تاریخ کی ہلکی سی جھلک کہلانے کا بھی مستحق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ درحقیقت بدھ مت اور بُدھ مت کے ساتھ قدیم ہندستانی تمدّن اور فکر کے مختلف عناصر نے مغربی ایشیا کو چھوڑ کر بقیہ پورے ایشیا پر اپنی گہری چھاپ لگائی ہے۔ ان میں سے بہت سے علاقوں، مثلاً وسط ایشیا، تبّت، منگولیا، ہند چین، ملیشیا اور انڈونیشیا میں تو تہذیب کی ابجد بھی بُدھ اور اکثر ہندوستانی اثرات کے ساتھ ہی شروع ہوئی۔ اس کے علاوہ جن ممالک میں پہلے سے ایک تمدّنی روایت موجود تھی، مثلاً سری لنکا یا چین، یا جن ممالک میں چینی تمدّن کے ذریعہ تہذیب کی ابتدا ہوئی، مثلاً کوریا یا جاپان، وہاں بُدھ مذہب نے تہذیب و ثقافت پر ایسے گہرے اثرات ڈالے کہ ان ممالک میں بُدھ مذہب کے متعارف ہونے کے بعد کا تمدّن و تہذیب بغیر بُدھ مت کے حوالے کے سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ پھر ان میں سے

ہر علاقے میں مقامی رجحانات اور تاریخی عوامل کے نتیجہ میں بُدھ مت کی ایک الگ نوع پر ترقی ونشوونما ہوئی ہے۔ ان میں سے ہر علاقے کے ثقافت، تمدن، فنونِ لطیفہ، ادب اور مذہبیات میں اپنے اپنے کارنامے ہیں، جو ایشیا کی عظیم تمدنی تاریخ کا ایک اہم باب اور نوعِ انسانی کے تہذیبی سرمایہ کا ایک گراں قدر حصہ ہیں۔

حوالے اور حواشی

ا۔ اُدانا، ۸۔۱۔۳ (ترجمۂ تھامس) بحوالہ اے سروے آف بُدھ ازم، بھکشو سنگھر اکشتا، بنگلور، ۱۹۵۷ء، صفحہ ۶۱۔

۲۔ ۲۵۰۰ ایئرس آف بُدھ ازم، (مرتبہ) پی۔وی۔ بپت، نئی دہلی، ۱۹۵۶ء، صفحہ ۲۹۔

۳۔ دی بدھاز اینشنٹ پاتھ، پیاداسّی تھیرا، لندن، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۴۳۔

۴۔ اے سروے آف بدھ ازم، حوالۂ مذکورہ صفحات ۱۰۰۔۹۹۔

۵۔ اِنگوتکا، باب اوّل، حصّہ ۲ اور ۵ (پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن) بحوالہ دی بدھاز اینشنٹ پاتھ حوالۂ مذکورہ صفحہ ۵۵۔

۶۔ سمیتک نکائے، جلد دوم، (پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن) صفحہ ۱۹، بحوالہ مذکورہ بالا صفحہ ۵۷۔

۷۔ اے سروے آف بدھ اِزم، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۰۴۔

۸۔ ایضاً۔

۹۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۹۔

۱۰۔ دی بُدھاز اینشنٹ پاتھ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۵۷۔

۱۱۔ ایضاً، صفحہ ۹۲، ۲۰۳۔

۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۵۔

۱۳۔ وِشُدھی ماگ، باب ۳، بحوالہ دی بدھاز اینشنٹ پاتھ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۱۲۔

۱۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۰۷۔۲۰۶ نیز اے سروے آف بُدھ ازم، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۵۴۔

۱۵۔ مراقبہ یا سمادھی کے سلسلے میں تفصیلات کے لیے دیکھیے حوالجاتِ مذکورہ بالا بالترتیب، پہلا حوالہ، صفحات ۲۱۸۔ ۱۹۷، دوسرا حوالہ، صفحات ۱۸۷۔ ۱۵۰۔

۱۶ــہ ایضاً، پہلا حوالہ، صفحہ ۶۷، دوسرا حوالہ، صفحہ ۵۶۔

۱۷ــہ اُدانا، ۸۔ ۱ اور ۳ (ترجمہ تھامس) بحوالہ اے سروے آف بُدھ اِزم، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۶۱۔

۱۸ــہ اے سروے آف بُدھ اِزم، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۶۲۔

۱۹ــہ ایضاً، صفحہ ۷۶۔

۲۰ــہ ایضاً، صفحہ ۷۴۔

۲۱ــہ دی بُدھاز اینشنٹ پاتھ، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۶۔

۲۲ــہ پی۔ وی۔ بپٹ (مرتب)، ۲۵۰۰ اِیرس آف بُدھ اِزم، دہلی ۱۹۵۶ء، صفحات ۳۶۔ ۳۵۔

۲۳ــہ ایضاً، صفحہ ۵۹۔

۲۴ــہ اے۔ ایل۔ بیشم، دی ونڈر دیٹ واز انڈیا، بمبئی ۱۹۶۳ء، صفحات ۲۶۳۔ ۲۶۲۔

۲۵ــہ تری کایا تصور کی تفصیل کے لیئے دیکھیے، اے سروے آف بُدھ اِزم، بھکشو سنگھر اکشتا، بنگلور، ۱۹۵۷ء، صفحات ۲۸۱۔ ۲۶۵۔

۲۶ــہ کرسمس ہمفریز، بُدھ اِزم، لندن، ۱۹۶۲ء، صفحات ۱۶۱۔ ۱۶۰۔

۲۷ــہ اے سروے آف بُدھ اِزم، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۹۴۔

۲۸ــہ اگرچہ "دھرم" کی اصطلاح ہندو مت کی طرح بُدھ مت میں بھی مختلف معانی میں استعمال ہوئی ہے، لیکن اس کے بُدھ مت میں ایک مخصوص معنی، جس میں کہ وہ بُدھ فلسفہ میں استعمال ہوئی ہے، "اجزائے وجُود" کے ہیں۔ یہ "اجزائے وجُود" نہ تو خود کوئی مستقل حیثیت رکھتے ہیں اور نہ ہی کسی مستقل حقیقت کا پرتو ہیں، کیونکہ بُدھ مت کے مطابق کائنات میں کسی مستقل حقیقت کا وجُود ہی نہیں ہے۔ صرف "اجزائے وجُود" کے ظاہری ہیولے ہیں جن سے مختلف صورتیں "قانونِ علت و معلول" کے تحت ترکیب پاتی رہتی ہیں۔

۲۹ــہ اے سروے آف بُدھ اِزم، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۸۲ اور ۲۸۵۔

۳۰ــہ ایضاً، صفحہ ۲۸۵۔

۳۱ــہ ایضاً، صفحات ۲۸۷ اور ۲۹۴۔

۳۲ــہ ایضاً، صفحات ۲۹۵۔ ۲۹۴۔

۳۳ــہ ۲۵۰۰ اِیرس آف بُدھ اِزم، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۶۶۔

۳۴ــہ ایضاً۔

۳۵ے الیضاً۔

۳۶ے۔ ایضاً، صفحہ ۶۵، اور ایچ۔ جی۔ رالین سن، انڈیا، لندن، ۱۹۶۵، صفحہ ۱۴۲۔

۳۷ے شمال مغربی ہندستان اور پنجاب کی یونانی ریاستوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے، اَرلی ہسٹری آف نارتھ انڈیا، سُدھاکر چٹوپادھیائے، کلکتہ، ۱۹۵۸، ابواب نمبر ۲، ۳ اور ۴ اور انڈیا، حوالہ مذکورہ، باب ۶۔

۳۸ے انڈیا، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۴۲۔

۳۹ے سی۔ پی۔ فٹس جیرالڈ، چائنا، لندن، ۱۹۶۱، باب ۸۔

۴۰ے۔ انڈیا، حوالہ مذکورہ، صفحات ۹۴-۹۳ اور اَرلی ہسٹری آف نارتھ انڈیا، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۷۸۔

۴۱ے۔ شیہ لاؤ چیہ (بُدھ مت اور تاؤ مت؟) مصنفہ وی شاؤ (چھٹی صدی عیسوی)، اردل ۱۱۴، بحوالہ جے۔ ایل ڈن، دی ایسنس آف چائنیز سولیزیشن، نیو یارک، ۱۹۶۷، صفحہ ۷۰۔

۴۲ے۔ ایضاً۔

۴۳ے۔ ایضاً، صفحہ ۱۷۔ انڈیا، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۴۲ اور چائنا، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۷۷۔

۴۴ے۔ چائنا، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۸۰۔

۴۵ے۔ ایضاً، صفحہ ۲۸۰۔

۴۶ے۔ چنانچہ جاپان میں بُدھ مت کے بالکل ابتدائی دور میں ہی ہم کو شہزادہ شوتوکو تیشی (۵۹۳ عیسوی) کے چینی تعلیقات پر ناقدانہ حواشی کے علاوہ ایک اہم مہایانا متن، سَدھرم پُنڈارِکا سُوترَ کی شرح بھی ملتی ہے جس کا ایک نسخہ جو خود اسی کے ہاتھ کا لکھا ہوا بتایا جاتا ہے، اب تک محفوظ ہے۔ دیکھیے جی۔ بی۔ سینسم، جاپان، لندن، ۱۹۶۲، صفحہ ۱۱۹۔

۴۷ے۔ ایضاً، صفحات ۱۲۶-۱۳۴۔

۴۸ے۔ آر۔ سی۔ مجومدار، ہندو کالونیزان دی فار ایسٹ، کلکتہ، ۱۹۶۳، صفحات ۷-۶۔

جین مت

تعارف: یہ حقیقت، کہ ہندستان قدیم زمانے سے ہی مختلف مذہبی روایات اور مختلف النوع فکری رجحانات کی ایک تجربہ گاہ رہا ہے، اس ملک کی تہذیبی تاریخ کا ایک نمایاں پہلو ہے۔ اس کا ایک سبب جہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس ملک کو ہمیشہ مختلف نسلوں اور تہذیبی روایات کے باہم دگر ملنے اور ایک دوسرے سے اخذ و قبول کا مرکز بننے کا شرف حاصل رہا، وہاں یہ پہلو بھی قابلِ ذکر ہے کہ شاید اس ملک کے ماحول اور خمیر میں ہی فلسفیانہ غور و فکر اور مذہبی تحقیق کے عناصر کچھ اس طرح رچے بسے ہیں کہ یہاں کے رہنے والے کبھی صرف سطحی اور مادّی زندگی پر قانع نہیں رہ سکے، اور حلقہ ہائے آب و گِل سے پَرے لامحدود اور مستقل حقیقت کے لیے سرگرداں رہے۔ یہ حقیقت اس وقت اور نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دُنیا کے اُن اور بہت سے دوسرے خطّوں میں جو مختلف اقوام کی مڈبھیڑ اور تہذیبی اختلاط کی جولانگاہ رہے ہے، مثلاً وسط ایشیا، میسوپوٹامیہ، مغربی ایشیا، شمالی افریقہ اور یورپ کے ممالک، اُن میں اس طور کی مذہبی جستجو اور تحقیق کبھی مستقل روایت نہیں بن سکیں۔ اس کے برخلاف ہندستان کے فکری اور مذہبی تجربات کی روایت آریوں سے بھی پہلے کی انتہائی قدیم تاریخ میں مدغم ہوتی نظر آتی ہے۔ اس بات کے قوی امکانات ہیں کہ آریوں کی آمد کے ساتھ ہندستان میں برہمنی مت کے چلن سے پہلے اس ملک میں انتہائی ترقّی یافتہ روحانی اور مذہبی تصوّرات موجود تھے۔

بعض مصنّفین کے نزدیک شروع کے ظواہر پرستانہ اور مُشرکانہ ویدک مذہب کی جگہ خود ویدک ادب کے آخری حصّہ، اُپنشد کا مجرّدانہ روحانی فکر اور بھرپور مذہبی تصوّرات، بتدریج،

آریوں کے قبل از آریہ مذہبی تصورات کے اخذ و قبول کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اگرچہ ناکافی ثبوت کی بنا پر اس رائے کو تسلیم کرنے میں تامّل ہو سکتا ہے، لیکن یہ حقیقت بہر حال اپنی جگہ رہتی ہے کہ قدیم ہندستان میں برہمنی یا ویدک روایت کے ساتھ ساتھ ایسے مکاتیبِ فکر اور مذہبی روایات موجود تھیں، اور پھل پھول رہی تھیں، جو اپنے مزاج اور تعلیمات میں برہمنی مت سے بنیادی اختلافات رکھتی تھیں اور جن کا کسی ایک ہی روایت سے ماخوذ ہونا مشکل نظر آتا ہے۔ اس سلسلہ میں سانکھیہ، یوگ اور جین مت ایک طرف اور بدھ مت دوسری طرف ایسی روایات ہیں جو برہمنی مت سے اساسی اعتبار سے مختلف ہیں۔ اور خود آپس میں بہت کچھ مشترک رکھتی ہیں۔ برہمنی مت کا اگر کوئی جزو ان روایات سے مماثلت رکھتا ہے تو وہ اپنشد ہیں اور اسی لیے اپنشد کے بھی انھیں روایات سے متعلق ہونے کا خیال ظاہر کیا جاتا ہے۔

برہمنی مت کے متوازی اور اُس سے مختلف، اِس مذہبی اور فکری روایت کا، جس کو شرمن (بمقابل برہمن) روایت کے نام سے یاد کیا گیا ہے، اساسی فلسفہ دنیاوی زندگی کی طرف ایک مایوسانہ رویّے سے عبارت ہے۔ اس روایت کے نقطۂ نظر سے انسان کی دُنیاوی زندگی غیر اطمینان بخش، دُکھی اور خسارے کا سودا ہے۔ اور جب اس تصوّر کے ساتھ کرم اور آواگون کا عقیدہ بھی ہو، جس کے اعتبار سے انسان اپنے اعمال کے نتیجے میں بار بار مختلف شکلوں میں اسی دنیا میں پیدا ہوتا رہے گا، تو پھر ہر قیمت پر پیدائش اور موت کے اس اَزلی و ابدی چکّر سے "نجات"، پا جانا ضروری ہو جاتا ہے۔ یہ "نجات"، اس روایت سے منسلک تمام مکاتیبِ فکر میں، کسی نہ کسی طور سے "معرفت"، کی صورت میں حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے اس روایت کے تمام مکاتیب "معرفتانہ مذاہب" یا گیان مارگ کی شق میں آئیں گے جبکہ برہمنی مت اصلاً اپنی ریت رسموں اور قربانی (یگیہ) پر زور دینے کی وجہ سے کرم مارگ سے متعلق سمجھا جائے گا۔

ایک اور اہم فرق جو شرمن روایت سے متعلق مکاتیبِ فکر اور مذاہب نیز برہمنی مت میں واضح نظر آتا ہے وہ شرمن روایت کا خدا کے تصوّر سے بے نیاز ہونا ہے۔ جبکہ برہمنی روایت کسی نہ کسی صورت میں، خواہ وہ دیوی دیوتاؤں کی پرستش کا مُشرکانہ تصوّر ہی ہو، اُلوہیّت کی قائل رہی ہے۔ شرمن روایت کے مختلف مکاتیبِ فکر میں اُلوہیّت یا خدا کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ اگرچہ جین مت اور بدھ مت نے بعد کے دَور میں بھگتی تحریک اور برہمنی روایت کے زیرِ اثر خدا پرستانہ تصوّرات کو اختیار کیا، اور سانکھیہ اور یوگ تو اِسی نوع کی جُزوی تبدیلیوں کے ساتھ خود برہمنی روایت کے دائرے میں شامل کر لیے گئے، لیکن ان سبھی مکاتیبِ فکر اور مذاہب میں اُلوہیّت کا تصوّر ایک سطحی اور بیرونی

حیثیت رکھتا ہے جو اِن کے بُنیادی نظامِ فکر سے کسی طرح میل نہیں کھاتا۔ شرمن روایت کے دیگر امتیازات میں اُس کی ذات پات کے نظام سے بے زاری، سنسکرت کے بجائے عوامی زبانوں کا استعمال اور اجتماعیت کی جگہ انفرادیت پر زور شامل ہیں۔ اس سرسری تعارف میں اگرچہ شرمن روایت کے برہمنیت کے ساتھ نسبتاً کم اہم اختلافات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، تاہم اس سے ہندستانی مذاہب میں جین مت کے مقام اور نوعیت کو متعیّن کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ اب ہم خود جین مت کی اپنی تعلیمات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اُس کے اپنے نقطۂ نظر سے اس روایت کی تشریح پیش کرتے ہیں۔

جین عقیدہ کے مطابق جین مذہب ایک ابدی مذہب ہے جو ہمیشہ سے چلا آرہا ہے۔ چونکہ ہندستانی روایت میں دنیا کی کوئی ابتدا یا انتہا نہیں ہے، اس لیے اس اعتبار سے جین مذہب بھی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ البتہ ہر دور میں مختلف وقفوں کے ساتھ، یکے بعد دیگرے چوبیس تیرتھنکر (مصلح) پیدا ہوتے ہیں جو اپنے اپنے زمانہ میں جین مت کی اصلاح اور احیا کا کام سرانجام دیتے ہیں۔ موجودہ اوسرپینی دوَر کے پہلے تیرتھنکر رِسبھا اور چوبیسویں یعنی آخری تیرتھنکر مہاویر جین تھے۔ اِس دور میں مہاویر کے بعد اب اور کوئی تیرتھنکر نہیں آئے گا۔

جہاں تک تاریخی اعتبار سے اس نظریہ کی صحت کا تعلق ہے، اس بات کے قوی شواہد موجود ہیں کہ مہاویر خود جین مذہب کے بانی نہیں تھے بلکہ ان سے پہلے سے یہ مذہبی روایت ہندستان میں چلی آرہی تھی اور مہاویر کا خاندان، بلکہ جناتا چھتریوں کی پوری برادری، جس سے کہ مہاویر کا تعلق تھا، پہلے سے جین مذہب کی پیروکار تھی۔ جہاں تک مہاویر کا تعلق ہے انھوں نے سنیاس لے کر جین مذہب کے مقصدِ اعلیٰ، کیولیہ (تجریدِ محض) کو حاصل کیا اور اپنے دور میں جین مذہب کے سربراہ بن گئے۔ اپنے تجربات اور مشاہدوں کی روشنی میں مہاویر نے جین مت میں دور رس اصلاحات کیں اور اس کی اشاعت اور استحکام کے لیے اقدامات کیے۔ ان ہی اصلاحات اور خدمات نیز موجودہ یُگ کے آخری تیرتھنکر ہونے کی بنا پر جین روایت میں مہاویر کو وہ مقام حاصل ہے جس کی وجہ سے عام طور پر مہاویر جین کو ہی اس مذہب کا بانی سمجھ لیا جاتا ہے۔ مہاویر جین سے پہلے کے تیرتھنکروں میں سے صرف تئیسویں تیرتھنکر پرشوناتھ کے بارے میں آثارِ قدیمہ، ہندستان کی دوسری مذہبی روایات اور خود جین مت کی قدیمی کتابوں سے ایسے سراغ ملتے ہیں جو پرشوناتھ کے ایک تاریخی شخصیت ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ اپنے زمانے میں پرشوناتھ

جین مذہب کے سربراہ تھے اور خود مہاویر کے دور تک جین روایت ان ہی کے تبلائے ہوئے طریقوں پر گامزن تھی۔ پرشوناتھ کی تاریخ پیدائش مہاویر سے تقریباً سوا دو سو سال پہلے ۸۱۷ ق م میں بتائی جاتی ہے۔ ان کی مدتِ حیات کا اندازہ سو سال کیا گیا ہے جو کہ ان سے پہلے کے بائیس تیرتھنکروں کی روائتی عمروں کے مقابلے میں قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے۔ درحقیقت ہر پچھلے تیرتھنکر کی عمر اپنے سے بعد والے سے زیادہ بتائی گئی ہے جس میں صرف پرشوناتھ اور ان کے بعد مہاویر کی عمریں قابلِ یقین معلوم ہوتی ہیں۔ موجودہ دور کے سب سے پہلے تیرتھنکر رِشبھا کی عمر چوراسی لاکھ سال بتائی گئی ہے اور پرشوناتھ سے پہلے کے بائیسویں تیرتھنکر نیمی کی ایک ہزار سال ہے۔

اگرچہ قدیم ہندستان میں تاریخی زمانے کے صحیح تعین پر چنداں توجہ نہیں دی جاتی تھی اور سکندر یونانی کے ہندستان پر حملہ سے پہلے کی تمام تاریخیں اسی واقعہ کے حوالے سے قیاس کی جاتی ہیں تاہم مہاویر جین کے زمانہ کا نسبتاً صحیح تعین جین روایت سے باہر کے شواہد، مثلاً بودھ حوالوں کی مدد سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح خود جین ماخذ اور دوسری شہادتوں سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ مہاویر جین، گوتم بدھ کے ایک بزرگ ہمعصر تھے۔ ان کی زندگی سے متعلق جو چند حقائق تاریخی نوعیت رکھتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں وہ اس طرح ہیں:

مہاویر جین کی پیدائش ۵۹۹ ق م میں مشرقی ہندستان کے مشہور شہر ویشالی کی ایک نواحی بستی میں ہوئی تھی۔ مہاویر جین کے والد کا نام سِدّھارتھ اور والدہ کا ترِشالا تھا۔ خود مہاویر جین کا اصلی نام وَردھمان تھا۔ کئی بھائی بہن تھے جن میں وردھمان سب سے بڑے بھائی سے چھوٹے تھے۔ بعض روایتوں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ابتدائی عمر سے ہی مذہبی غور و فکر کی طرف مائل تھے اور بڑے ہو کر انھوں نے سنیاس لینے کی خواہش بھی ظاہر کی لیکن والدین کی مرضی نہ پاکر انھوں نے اپنا ارادہ ملتوی کر دیا۔ ان کی شادی ایک باحیثیت گھرانے کی صاحبزادی یَشودھا کے ساتھ ہوئی تھی جن سے ان کے ایک لڑکی اَنوجا نام کی ہوئی تھی۔ مہاویر جب ۳۰ سال کے تھے تو ان کے والدین کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد اپنے بڑے بھائی نندی وردھن کی اجازت سے مہاویر نے سنیاس لے لیا۔ سنیاس کے دوران اپنے خاندانی مذہب جین مت کے مطابق انھوں نے مختلف سخت قسم کی ریاضتوں کا سلسلہ شروع کیا، جس میں ترکِ دنیا کی انتہائی صورت اختیار کرنے کے لیے انھوں نے اپنے آپ کو ستر پوشی سے بھی بے نیاز کر لیا۔ بارہ سال کی سخت ترین ریاضتوں کے بعد مہاویر نے جین مت کے مطابق معرفت کا اعلیٰ ترین مقام کیولیہ حاصل کر لیا اور وردھمان کی جگہ مہاویر (عظیم بہادر) اور جین (عارف) جیسے القاب

سے یاد کیے جانے لگے۔ اپنی عمر کے بقیہ ۳۰ سال انھوں نے جین مت کی رہنمائی، اصلاح اور اشاعت میں صرف کیے۔ اس دوران علاوہ متعدد معتقدین کے، ان کے گیارہ[11] خاص شاگرد بنے جنھوں نے مہاویر جین کے بعد جین مت کی اشاعت اور ترقی کا کام اپنے ہاتھ میں لیا۔ مہاویر جین کا انتقال سویتامبر فرقے کے مطابق ۷۲ سال کی عمر میں، ۵۲۷ قبل مسیح میں ہوا، جو کہ تاریخی اعتبار سے بھی صحیح معلوم ہوتا ہے[۵]۔

بنیادی عقائد:

جین مت کے بنیادی عقائد سات کُلیّوں کی شکل میں مختصراً بیان کیے جاتے ہیں، جن کو جین مت کی اصطلاح میں سات تتو یا سات "حقائق" کہا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ کائنات، زندگی کے بنیادی مسئلہ اور اس کے حل کے بارے میں سات نظریات ہیں جن میں جین مت کا بنیادی فلسفہ بخوبی سمٹ کر آ گیا ہے۔ ذیل میں ہم جین مت کے ان حقائق کو ترتیب وار بیان کر دیتے ہیں، پھر ان کی تشریح پیش کریں گے۔

۱۔ روح (جیو) ایک حقیقت ہے۔
۲۔ غیر ذی روح (اجیو) بھی ایک حقیقت ہے جس کی ایک قسم مادّہ ہے۔
۳۔ روح میں مادّہ کی ملاوٹ ہو جاتی ہے۔ (آسرو)
۴۔ روح میں مادّہ کی ملاوٹ کے نتیجے میں روح مادّہ کی قیدی بن جاتی ہے۔ (بندھ)
۵۔ روح میں مادّہ کی ملاوٹ کو روکا جا سکتا ہے۔ (سمورا)
۶۔ روح میں پہلے سے موجود مادّہ کو زائل کیا جا سکتا ہے۔ (نرجرا)
۷۔ روح کی مادّہ سے مکمل علاحدگی کے بعد موکش حاصل ہو سکتا ہے۔

مندرجہ بالا سات اصول جین دینیات کے وہ بنیادی موضوعات ہیں جن کی تشریح و تفصیل میں جین عالموں نے فکر و خیال کی انتہائی قوتوں کو صرف کر ڈالا اور ان میں سے ہر ہر موضوع کے اتنے پہلو اور امکانات تلاش کیے کہ جین دینیات ایک چیستاں بن جاتی ہے جس کا بیک وقت احاطہ ذہنی قوت کے لیے ایک زبردست چیلنج ہے۔ ایک خصوصی دلچسپی جین عالموں کی اشیا اور کیفیات کی درجہ بندی اور انھیں قسم در قسم کرنے میں ہے، جس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ صرف ایک کرم کی تقریباً ایک سو اٹھاون (۱۵۸) انواع بتائی گئی ہیں، جن میں سے ہر ایک میں مختلف قسموں کے اعمال شامل ہیں۔

بہر حال، مختصراً اوپر دیے گئے اصولوں کی روشنی میں جین فلسفہ کو اس طرح بیان کیا جا سکتا

ہے کہ کائنات میں کوئی ایک بنیادی حقیقت نہیں ، بلکہ متعدد حقیقتیں ہیں جو بیک وقت ازلی، ابدی اور بنیادی حیثیت کی حامل ہیں۔ کائنات کے ان بنیادی حقائق کو دو عمومی قسموں میں بانٹ دیا گیا ہے۔
(۱) "روح" (جیو) اور (۲) "غیر ذی روح" (اجیو)۔

"روح" اپنی فطرت کے لحاظ سے شعور، علم، احساس، پاکیزگی، لطافت، نورانیت، ابدیت اور دوسری تمام پسندیدہ صفات کی حامل ہے اور اس حیثیت میں وہ کرم اور آواگون کے چکر سے بھی آزاد ہے۔ درحقیقت اگر دیکھا جائے تو باوجودیکہ جین مت میں خدا کا تصور نہیں ہے لیکن روح کو بیشتر الوہی صفات کا حامل مانا گیا ہے۔ پھر ان الوہی صفات کی مالک، کائنات میں بس کوئی ایک ہی روح نہیں ہے، جیسا کہ برہمنی مت میں پرم آتما کا تصور ہے، بلکہ کائنات میں ان خصوصیات کی حامل بے حد وحساب ارواح ہیں جن میں سے ہر ایک اپنی جگہ ایک مستقل اور آزاد حیثیت کی مالک ہے۔

"روح" کی طرح "غیر ذی روح" بھی کائنات میں مستقل اور ازلی حیثیت کے مالک ہیں۔
البتہ جہاں ارواح کی تعداد بے شمار ہے اور کائنات کا کوئی گوشہ ان سے خالی نہیں ہے، وہاں "غیر ذی روح" بنیادی اعتبار سے صرف پانچ ہیں، البتہ ان کے مختلف مظاہر لاتعداد ہو سکتے ہیں۔ ان "غیر ذی روح" اشیاء میں پہلی چیز مادہ (پدگل) ہے جو اپنی مختلف شکلوں میں کائنات میں ہر طرف دیکھا جا سکتا ہے۔ دنیا کی تمام ٹھوس اور قابلِ محسوس اشیاء اس کے مخصوص نمائندے ہیں، اگرچہ جین مت میں مادہ کی بعض ایسی اقسام بھی گنائی جاتی ہیں جو احساس کی گرفت میں نہیں آتیں، البتہ ان کے اثرات کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس کی سب سے اہم مثال وہ مادہ ہے جو کرم سے متعلق سمجھا جاتا ہے اور جس کو ہم اپنی اصطلاح میں "عملیاتی مادہ" کہہ سکتے ہیں۔ اس کی مزید تشریح ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ مادہ، دوسری اور غیر ذی روح اشیاء کی طرح شعور سے عاری ہے اور کائنات میں کثافت، ثقل، تاریکی اور علم و پاکیزگی کی مخالف ناپسندیدہ صفات سے متصف ہے جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے، ارواح کے کرم اور آواگون کے چکر میں پھنسے ہوئے طلسم زندگی میں سرگرداں رہنے کا اصل سبب، جین مت کے مطابق، مادہ کے ساتھ روح کا اتصال ہی قرار پائے گا۔

مادہ کے علاوہ جو چار اشیاء "غیر ذی روح" میں شامل ہیں اس میں ایک دھرم ہے۔ دھرم کو کائنات میں موجود اصولِ حرکت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ جین تصور کے مطابق یہ وہ شے ہے جس کے بغیر کوئی چیز حرکت نہیں کر سکتی۔ دھرم خود کسی چیز کو حرکت نہیں دیتا، بلکہ حرکت پذیر اشیا کی حرکت کو ممکن بناتا ہے اس کی مثال مچھلی اور پانی کی دی جاتی ہے جس طرح پانی مچھلی کو حرکت نہیں دیتا لیکن پانی میں ہی مچھلیوں کی حرکت ممکن ہو پاتی ہے اسی طرح کائنات میں جو بھی حرکت

ہو رہی ہے وہ دُھرم کے اصول کی بنیاد پر ہی عمل میں آ رہی ہے۔ مادّہ کی طرح دُھرم بھی ازلی اور ابدی ہے البتہ یہ مادّہ کے برخلاف کوئی حجم اور وزن نہیں رکھتا اور غیر محسوس ہوتا ہے۔

"غیر ذی روح" میں تیسری نوع اَدھرم کی ہے۔ یہ دُھرم کے مقابلے میں کائنات میں سُکون کا اصول ہے۔ جس طرح کسی بھی نوع کی حرکت دُھرم کے وجود کی محتاج ہے اسی طرح کسی شے کا غیر متحرک اور ساکن ہونا اَدھرم کے اصول کی وجہ سے ہی ممکن ہے۔ کائنات میں اگر یہ اصول کارفرما نہ ہو تو تمام اشیاء صرف متحرّک ہی رہیں اور کبھی سُکون پذیر نہ ہو سکیں۔ دُھرم ہی کی طرح اَدھرم بھی کسی شے کی صورتِ حال میں براہِ راست دخل انداز نہیں ہوتا یعنی اگر کوئی شے متحرّک ہے تو ادھرم اس کی حرکت میں ہرگز خلل انداز نہیں ہوگا، البتہ جو شے کسی وجہ سے سکون پذیر ہونے والی ہو اس کا سکون میں آنا اَدھرم ہی کے وجود پر منحصر ہے۔

آکاش یا "فضاء" غیر ذی روح کی چوتھی قسم ہے۔ جین مت میں فضاء ایک خارجی حقیقت ہے اور جیسا کہ ظاہر ہے یہ تمام اشیاء کے موجود ہونے کے لیے جگہ فراہم کرتی ہے۔

کال یا "وقت" بھی جین مت میں غیر ذی روح کی ایک قسم، اور ایک بدیہی حقیقت ہے۔ البتہ تمام حقائق میں صرف "وقت" ایسی حقیقت ہے جو "فضاء" کے دائرہ سے باہر ہے اور "فضاء" کے متوازی اپنا الگ وجود رکھتی ہے۔ جیو کی نوع میں شامل تمام ارواح اور غیر ذی روح (اَجیو) کی مندرجہ بالا پانچ اقسام جین مت کے نزدیک کائنات کی وہ چھ بنیادی حقیقتیں ہیں جو ازلی، ابدی اور مستقل حیثیت کی مالک ہیں، اس طرح ہم جین مت کو کثرتِ حقیقت پر یقین رکھنے والا ایک فکری نظام کہہ سکتے ہیں۔

روح اور غیر ذی روح کی اس تشریح کے بعد ہم جین مت کے بنیادی فلسفہ کی تیسری شق یعنی روح کے مادّہ کے ساتھ "اِتّصال" اور اس کے نتیجہ میں روح کی گرفتاری کے مسئلے کو لیتے ہیں۔

دوسرے ہندستانی مذاہب کی طرح جین مت بھی کرم اور آواگون کے عقیدہ کو، اور اس کے نتیجہ میں روح کے دنیا کے اندر مختلف جنموں کی صورت میں چکّر لگاتے رہنے کو تسلیم کرتا ہے۔ دیگر ہندستانی مذاہب کی طرح جین مت میں بھی اس سلسلہ کی کسی ابتدا اور بغیر "موکش" حاصل کیے ہوئے اس سلسلہ کے کسی اختتام کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا، البتہ ان مذاہب میں جین مت اس لحاظ سے منفرد ہے کہ جبکہ اور روائتوں میں کرم کسی بھی نوع کے عمل کا نام ہے جس کے نتیجہ میں اسی دنیا میں پیش آنے والی آئندہ زندگی کی کیفیت متعیّن ہوتی ہے، جین مت میں کرم مادّہ کی ایک لطیف اور غیر محسوس شکل کا نام ہے۔ جین عقیدہ کے مطابق ذہنی اور جسمانی کسی بھی عمل کے نتیجہ میں روح میں ایسی مخصوص کیفیت پیدا

ہوتی ہے کہ کرم کا لطیف مادّہ جو فضا میں ہر طرف موجود ہے روح کے اندر در آتا ہے اور روح کی پاکیزگی کو کثیف کر دیتا ہے۔ مختلف اعمال کے نتیجہ میں جو "عملیاتی مادّہ" مستقل روح میں داخل ہوتا رہتا ہے وہ رفتہ رفتہ روح کے چاروں طرف کثافت کا ایک خول چڑھا دیتا ہے جس کے اندر روح کی اپنی طبعی پاکیزگی اور نورانی صفات چھپ جاتی ہیں۔ اس طرح روح، مادّہ کی قیدی بن جاتی ہے۔ چونکہ مادّہ کثیف ہوتا ہے اور وزن رکھتا ہے اس لیے مادّہ اپنے وزن سے اَرواح کو مستقل اِس عالمِ رنگ و بو میں کھینچے رکھتا ہے۔ اگر مادّہ کا یہ وزن اَرواح کو نیچے کی طرف نہ کھینچے رکھے، تو ارواح اپنی لطافت کی وجہ سے سیدھی اوپر چلی جائیں اور آسمان کی سطح پر جاکر ٹک جائیں، جہاں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے وہ اپنے شعور اور نورانیت کی برکتوں سے لطف اندوز ہوتی رہیں۔ مرنے کے بعد بھی ارواح کے آسمان کی طرف نہ جاکر اسی دنیا میں پیدا ہونے کا سبب بھی یہی مادّہ کا خول ہے، جو ارواح کو اپنے وزن سے اسی دنیا میں کسی اور شکل میں ٹکے رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ جین مت کی اصطلاح میں روح کے اندر "عملیاتی مادّہ" کے داخل ہونے کے عمل کو آسرو اور روح کی مادّہ کے خول میں گرفتاری کو بَندھ کہا جاتا ہے۔

جین عقیدہ کے مطابق کسی بھی عمل کے ذریعہ روح میں جو ایسی مخصوص کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے عملیاتی مادّہ، روح میں جگہ پالیتا ہے، تو اس کا حقیقی سبب وہ خواہشات ہیں جو مختلف اعمال کے لیے محرک ثابت ہوتی ہیں۔ یعنی اگر کوئی عمل ایسا ہو جو کسی خواہش کے نتیجہ میں نہ ہو تو پھر وہ عمل روح میں ایسی کیفیت نہ پیدا کر پائے گا جس سے عملیاتی مادّہ اس میں راہ پا سکے۔ دوسرے الفاظ میں اگر کسی طرح خواہشات کو ختم کیا جا سکے، یا کم سے کم ان پر قابو پایا جا سکے، تو پھر جو بے غرض اعمال سرزد ہوں گے وہ روح کے اندر "عملیاتی مادّہ" کے داخل ہونے کا سبب نہیں بنیں گے، یا ان کے ذریعہ بہت کم "عملیاتی مادّہ" روح میں داخل ہو پائے گا۔ اس صورت حال کو حاصل کرنے کا ذریعہ جین مت کا اپنا اخلاقی نظام ہے، جو خواہشات پر قابو پانے یا ان کی نفی پر مبنی ہے۔ اس اخلاقی نظام پر عمل کرکے روح کے اندر مزید "عملیاتی مادّہ" کے داخل ہونے کو بڑی حد تک روکا جا سکتا ہے۔ روح کے اندر مزید مادّہ کی آمد کو روکنے کا عمل جین مت میں سَموَرا کہلاتا ہے۔

اگرچہ جین مت کی تجویز کردہ اخلاقیات کے ذریعہ عمل کے لازمی نتیجہ یعنی "عملیاتی مادّہ" کی روح میں آمد کو روکا جا سکتا ہے، لیکن روح کی مادّہ سے آزادی کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ پہلے سے روح میں موجود اور روح کے چاروں طرف غلاف کی طرح چڑھے ہوئے مادّہ کو ختم کیا جائے، تاکہ روح مادّہ کے اثر سے مکمل طور پر آزاد ہو سکے۔ روح کے ساتھ پہلے سے متصل مادّہ کو دور کرنے کا عمل جین مت

میں نرجرا کہلاتا ہے۔ نرجرا کو حاصل کرنے کے لیے جین روایت میں نفس کشی پر مبنی مختلف طرح کی ریاضتیں تجویز کی جاتی ہیں، جن کے ذریعہ روح میں پہلے سے موجود مادّہ زائل ہو جاتا ہے۔ اس طرح ایک طرف سمورا کے ذریعہ روح میں نئے مادّہ کی آمد کو روک کر، اور دوسری طرف نرجرا کے ذریعہ پہلے سے موجود مادّہ کو زائل کر کے، روح اور مادّہ کے انفصال کو مکمّل طور سے حاصل کر لیا جاتا ہے۔ مادّہ کے اثر سے آزاد ہو کر روح اپنی تمام فطری خصوصیات کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ علم، شعور، پاکیزگی، لطافت، نورانیت، سعادت، ابدی، مسرّت، غرض تمام پسندیدہ خوبیاں جو کہ روح کی ذاتی صفات ہیں، اور جو اب تک مادّہ کی کثافت سے چھپی ہوئی تھیں، اب مکمّل طور سے ظاہر ہو جاتی ہیں۔ یہی موکش (نجات) ہے۔ مرنے کے بعد ایسی نجات یافتہ ارواح چونکہ مادّہ کی کثافت سے پاک ہوتی ہیں، اس لیے سیدھی آسمان میں اوپر کی طرف چلی جاتی ہیں اور اس کی چھت پر جا کر ٹک جاتی ہیں، جہاں وہ ابد الآباد تک اپنی پاکیزہ خصوصیات سے لطف اندوز ہونے میں غرق رہیں گی۔ ایسی ارواح کرم اور آواگون کے چکّر سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نجات پا چکی ہیں۔[۱۵]

اخلاقی تعلیمات :

جین مت میں چونکہ ابتدائی بدھ مت کی طرح "نجات" کا دار و مدار کسی غیبی طاقت کے فیصلے یا دیوتاؤں کی مرضی کے برخلاف ہر تا سر انسان کی ذاتی سعی و کوشش پر مبنی ہے، اس لیے روح کو مادّہ کے چنگل سے آزاد کرانے کے لیے اس مذہب میں ایک بہت تفصیلی لائحہ عمل تجویز کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مختلف نوعیت کے قوانین، اصولوں اور ضابطوں کی متعدّد فہرستیں ہیں جو جین مت کے مطابق ہر "نجات" کے خواہشمند کے لیے لازمی ہیں۔ یہ اصول و ضوابط تعداد میں اتنے زیادہ اور ہمہ گیر ہیں کہ فرد کی ذاتی و سماجی زندگی کا کوئی گوشہ ان کے دائرہ سے باہر نہیں رہ گیا ہے۔ یہ قوانین فرد کی پوری زندگی کو ایک بہت سخت ڈسپلن کا تابع بنا کر چھوڑتے ہیں۔ البتہ اس سلسلے میں جین مت میں یہ فرق مہاویر جین کے زمانہ سے ہی چلا آ رہا ہے کہ چونکہ تمام لوگ خواہشات کی نفی کے اعلیٰ ترین معیار کے لیے فوراً تیار نہیں ہو سکتے، اس لیے لوگوں کو اس کی آزادی دی گئی ہے کہ وہ مکمل ترک دنیا نہ کرتے ہوئے گھر بار والی سماجی زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ان کو جین مت کے اخلاقی قوانین و ضوابط کو ایک ہلکی (انوورتا) شکل میں ماننا کافی ہوگا، جو ان کو آئندہ اعلیٰ ترین اخلاقی معیار کے لیے تیار کر دے گا۔ ایسے گرہست اور سماجی زندگی گزارنے والے جینیوں کے لیے شروک (مردوں کے لیے) اور شروکا (عورتوں کے لیے) کی اصطلاح استعمال

کی جاتی ہے۔ البتہ جو لوگ جین مت کی اخلاقی تعلیمات کو مثالی (مہاورتا) صورت میں اپنانا چاہتے ہوں، ان کو مکمل سنیاس لینا ہوگا۔ یہ لوگ سادھو (مردوں کے لیے) اور سادھوی (عورتوں کے لیے) کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ انھیں تعلیمات کو جو گرہست لوگوں کے لیے ہیں زیادہ سخت شکل میں اور نہایت باریک بینی سے عمل میں لاتے ہیں اور اس کے علاوہ کئی ایسے قوانین پر بھی عمل پیرا ہوتے ہیں جو صرف سادھوؤں کے لیے ہی مخصوص ہیں۔

"نجات" حاصل کرنے کے اس لائحہ عمل کو جین مت میں سب سے پہلے تین بڑے حصّوں میں بانٹ دیا گیا ہے۔ جو جین مت میں ترّی رتن (جواہر ثلاثہ) کہلاتے ہیں۔ جین مت کے یہ جواہر ثلاثہ، ۱۔سمیک درشن (صحیح عقیدہ) ۲۔سمیک گیان (صحیح علم) ۳۔سمیک چرتر (صحیح عمل) ہیں۔

سمیک درشن: ان تینوں جواہر ثلاثہ میں صحیح عقیدہ کو سب سے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ صحیح عقیدہ کی غیر موجودگی میں جین مت کے نزدیک بقیہ دونوں اجزا یعنی صحیح علم اور صحیح عمل کا تصور کرنا بھی مشکل ہے۔ جین مت کے نزدیک صحیح عقیدہ میں جین تیرتھنکروں کے حقیقی مذہبی رہنما ہونے پر یقین، جین مقدّس کتابوں کی تقدیس اور جین مت کے اولیاء کی بزرگی پر ایمان لانا اوّلین شرط ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ صحیح عقیدہ میں جین مت کے تسلیم کردہ سات "حقائق" جیو، اجیو، آسرو، بندھ، سموَرا، نِرجرا اور موکش، جن کی تفصیل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، پر ایمان لانا بھی ضروری ہے۔ صحیح عقیدہ کے ضمن میں یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ اس میں آٹھ مطالبات کو پورا کرنا، تین طرح کے توہّمات اور آٹھ قسم کے تکبّرات سے پرہیز بھی شامل ہیں۔

سمیک گیان: صحیح علم جین مت کے نزدیک اشیاء کے ان کی حقیقی ماہیت میں جیسا کہ وہ ہیں، جاننے کو کہتے ہیں۔ جین مت کے نزدیک یہ اُس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک کہ ہر طرح کا باطل علم زائل نہ ہو جائے۔ صحیح علم کی پانچ اقسام جین مت میں مستند مانی گئی ہیں۔ متی گیان (حواس اور عقل پر مبنی علم)، شرت گیان (مقدّس کتابوں پر مبنی علم)، اودھی گیان (غیب دانی سے حاصل کردہ علم)، مَن پریایا گیان (دوسروں کے خیالات اور احساسات کا علم) اور کیول گیان یا علم کامل جو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے اور جو کہ روح کی، جبکہ وہ مادّے سے غیر ملوّث اپنی اصلی حالت میں ہوتی ہے، طبعی خصوصیت ہے۔

سمیک چرتر: صحیح عمل جین مت کی تعلیمات کا وہ حصّہ ہے جو براہ راست روح کو مادّے کی قید سے آزاد کرانے اور موکش (نجات) کے حصول کا ذمّہ دار ہے۔ اگرچہ صحیح عمل

کی افادیت بلکہ صحیح عمل کا صادر ہونا ہی جین مت کے نزدیک اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ صحیح علم اور اس سے پہلے صحیح عقیدہ موجود ہوں، لیکن صحیح عمل کی براہ راست اہمیت کے پیشِ نظر جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا تھا، انسان کی عملی زندگی کو مخصوص طرز میں ڈھالنے کے لیے جین مت میں نہایت تفصیلی قوانین موجود ہیں۔ ان قوانین کی پیچیدہ تفصیلات میں نہ جاتے ہوئے ہم یہاں صرف جین اخلاقیات کے اہم ترین حصے بیان کریں گے۔

جین مت کی اخلاقی تعلیمات میں سب سے بنیادی اہمیت ان پانچ وِرتوں (واحد وِرت) کی ہے جن پر ہر جینی کو تا زندگی عمل کرنے کا عہد کرنا پڑتا ہے۔ ان پانچ اصولوں میں سے چار تو بہت قدیم ہیں اور جین مت میں مہاویر سے پہلے سے رائج تھے، البتہ مہاویر جین نے جہاں جین مت میں اور دوسری اصلاحات کی تھیں۔ وہاں ایک پانچویں بنیادی عہد برہمچریہ (پاک بازی) کا بھی الگ سے اضافہ کیا تھا۔ مہاویر جین سے پہلے برہمچریہ کا تصور شاید چوتھے عہد اپری گرہ (دنیا سے بے رغبتی) کے اندر شامل سمجھا جاتا تھا اور اس پر الگ سے کوئی زور نہیں دیا گیا تھا۔ جین مت کے پانچ بنیادی عہد یہ ہیں (۱) اہنسا (عدم تشدد) (۲) ستیہ (راست گفتاری) (۳) استیہ (چوری نہ کرنا) (۴) برہمچریہ (پاک بازی) (۵) اپری گرہ (دنیا سے بے رغبتی) لیکن سمجھ لینا چاہیے کہ جین مت میں یہ پانچ اصول اپنے انتہائی وسیع معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اہنسا، جو کہ جین مت کا بنیادی ستون اور مرکزی اخلاقی تعلیم کہی جا سکتی ہے، صرف جسمانی طور پر جانداروں کو نہ مارنے یا ان کو تکلیف نہ پہنچانے پر مبنی نہیں کہی جا سکتی۔ بلکہ خیالات اور گفتگو میں تکبّر، نفرت، تعصّب، عدم احتیاط اور دُنیاوی لالچ کا شکار ہونا بھی جین مت میں اہنسا کی خلاف ورزی سمجھی جائے گی۔ اسی طرح راست گفتاری کے ضمن میں علاوہ سچ بولنے کے، مبالغہ، عیب جوئی اور ہر نامناسب گفتگو سے پرہیز بھی شامل سمجھا جائے گا۔ چوری نہ کرنے میں بلا اجازت دوسرے کی چیز نہ لینے کے علاوہ، گری پڑی اشیاء، دھوکہ سے حاصل کیا ہوا مال، تجارت میں کسی طرح بے ایمانی یا کسی بھی ناجائز طریقہ سے حاصل ہونے والے نفع سے پرہیز شامل ہے۔ پاکبازی میں نہ صرف ذہنی اور جسمانی طور پر اپنی عصمت و عفّت کی حفاظت شامل ہے، بلکہ دوسروں کی شادیاں کرانے میں بہت دلچسپی لینا یا آزادہ رو مرد اور عورتوں سے تعلّقات رکھنا، فحش گفتگو میں حصّہ لینا وغیرہ بھی پاکبازی کے عہد کی خلاف ورزی تسلیم کی جاتی ہے۔ اپری گرہ یا دنیا سے بے رغبتی کے عہد میں بھی اسی طرح نہ صرف دل سے دنیاوی اشیاء کی محبت کو خارج کرنا کافی ہوگا، بلکہ مادّی اعتبار سے بھی اپنی دولت و جائداد کو محدود رکھنا ہوگا، جو کہ سادھوؤں کے ضمن میں تو اپنی ملکیت صرف چند ضروریاتِ زندگی تک محدود

رکھنے پر منحصر ہے لیکن گرہست لوگوں کے لیے اس کی یہ صورت ہے کہ ان کو پہلے سے متعیّن کر لینا ہوگا کہ وہ زندگی میں صرف ایک مخصوص حد تک ہی مال و دولت اپنے پاس رکھیں گے، اور پھر ساری عمر اس کی پابندی کرنی ہوگی۔

جیسا کہ ہم نے اس اپری گرہ کے اصول میں دیکھا کہ مندرجہ بالا اصولوں کی مثالی پابندی گرہست لوگوں کے لیے مشکل ہوگی اور اس لیے ان کے ساتھ اس اصول کی پابندی میں سادھوؤں کی بہ نسبت کچھ رعایت رکھی گئی ہے، اسی طرح دوسرے اصولوں میں بھی مثالی پابندی کا تقاضہ صرف سادھوؤں کے ساتھ مخصوص ہے۔ گرہست لوگوں کے لیے ہر اصول میں ایسی رعایت رکھی گئی ہے جس کے ذریعہ ان کو دنیا میں رہ کر اپنے خاندان کی پرورش کرنا اور ایک سماجی زندگی گزارنا ممکن ہو سکے۔ البتّہ ان سے یہ مطالبہ ضرور کیا جاتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے وہ مثالی تصوّر سے قریب سے قریب تر ہونے کی کوشش کرتے رہیں۔ اس کے لیے جین مت کی مذہبی قوانین کی کتابوں میں تفصیلی ذیلی قوانین بھی متعیّن کر دیے گئے ہیں۔

ان پانچ بنیادی عہدوں کے علاوہ جو کہ تمام جینیوں کے لیے لازمی ہیں، گرہست جینیوں کو سات مزید فروعی عہد کرنے ہوتے ہیں، جو کہ جین مت کے تصوّر میں اُن کو بنیادی عہدوں پر عامل رہنے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ یہ فروعی عہد اس طرح ہیں۔

۱۔ دِگ ورت: یہ عہد کرنا کہ زندگی بھر کسی سمت میں بھی مخصوص فضائی مقامات سے آگے نہیں بڑھیں گے (جین مت میں خضا ر بھی مختلف ٹھوس نشانات پر مبنی ہے۔)

۲۔ دیش ورت: مندرجہ بالا کی طرح علاقائی اعتبار سے بھی مخصوص مقامات کے اندر محدود رہنے کا عہد کرنا۔

۳۔ انرتھ ڈنڈ ورت: زندگی بھر بے مقصد برائیوں سے پرہیز کا عہد کرنا، مثلاً فضول تفکّرات، خطرات میں کودنا یا دوسروں کو اس طرح کی فضولیات پر آمادہ کرنا، وغیرہ۔

۴۔ سامائکا: روزآنہ کچھ دیر کے لیے مراقبہ کرنے کا عہد کرنا۔

۵۔ پرشادھو پادسا: عمر بھر مہینے کے چار مخصوص دنوں میں روزہ رکھنے کا عہد کرنا۔

۶۔ اُپا بھوگ، پَری بھوگ، پیری مان: کھانے پینے اور استعمال کی اشیار سے لطف اندوز ہونے کے لیے ایک حد قائم کرنا۔

۷۔ اتی تھی سمو بھاگ : سادھوؤں یا نیک لوگوں کو کھانا کھلائے بغیر خود نہ کھانے کا عہد کرنا۔

ان سات فروعی عہدوں کے ساتھ تمام جین عالموں کے نزدیک ایک گرہست کو عمر کے آخری حصے یا کسی جان لیوا بیماری میں سَلیکھنا یعنی فاقے کے ذریعہ خودکشی کا عہد بھی کرنا چاہیے، جو کہ جین مت میں بہت قابلِ تعریف موت سمجھی جاتی ہے۔ تمام عمر جینیوں کے لیے گوشت، شہد، کچی سبزیوں جڑوں، نشہ آور اشیا، سورج چھپنے کے بعد کھانا کھانے، اور درختوں سے پھل توڑنے وغیرہ سے پرہیز بھی لازمی سمجھا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا قوانین اور ان جیسے اور دوسرے اعمال کے علاوہ جو کہ جین مت میں گرہست جینیوں کی روحانی ترقی کے لیے تجویز کیے گئے ہیں، گرہست جینیوں کے روحانی ارتقا اور موکش سے ان کی درجہ بدرجہ قربت کو ایک اور اسکیم کے ذریعہ متعین کیا گیا ہے جو کہ گیارہ پرتیمائیں یا روحانی زندگی کے گیارہ مدارج کہلاتے ہیں۔ ان پرتیماؤں کے ذریعہ گرہست درجہ بدرجہ روحانی ترقی کرتا ہوا وہی فوائد حاصل کر سکتا ہے جو کہ ایک جین سادھو کو اپنے سنیاس کے درجۂ کمال میں حاصل ہوتے ہیں اور درحقیقت ان پرتیماؤں کے آخری مدارج پر ایک گرہست اور سادھو کی زندگی میں کوئی خاص فرق نہیں رہ جاتا۔ البتہ جن مدارج کو طے کرنے اور ان میں کمال حاصل کرنے کے لیے ایک سادھو کو طویل مدت درکار ہوتی ہے ان کا دورِ عبوریت ایک گرہست کے لیے بہت مختصر کر دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر اس روحانی ارتقا کے آخری درجہ کی مدت جس کی تکمیل ایک مہینہ کی فاقہ کشی کے ذریعہ خود اختیاری خودکشی پر ہوتی ہے، ایک گرہست کے لیے بارہ مہینے ہے، جبکہ ایک سادھو کو یہ آخری درجہ اور اس کے بعد خودکشی کی "مبارک" موت، بارہ سال کے طویل عرصے میں اپنے کو رفتہ رفتہ گھلاتے رہ کر حاصل کرنا ہوتی ہے۔ ایک سادھو کو ہر طرح کی تکالیف برداشت کرنی ہوتی ہیں، لیکن اُس کو بہرحال اپنے کو زندہ رکھنا ہوتا ہے تاکہ وہ روحانیت کی تکمیل سے پہلے بے کار موت نہ مر سکے۔

گرہست لوگوں کے اخلاقی قوانین پر ایک اجمالی نظر ڈالنے کے بعد اب ہم جین سَنگھ (جماعت، اُمّت) کے دوسرے طبقے یعنی سادھوؤں کے سلسلے کی تعلیمات کو دیکھتے ہیں۔ جین مت کے اس طبقہ میں مرد سادھوؤں کے علاوہ عورت سادھونیاں بھی شامل ہوتی ہیں۔ اگرچہ مرد اور عورت سادھوؤں میں برہمچریہ (پاکبازی) کی نہایت سخت پابندیوں کی وجہ سے باہم ارتباط کے بہت کم مواقع ہو سکتے ہیں، تاہم مرد سادھوؤں کی جماعت کا نظم علاحدہ ہوتا ہے اور عورتوں کا

علاحدہ سنیاس کی ابتدا جین مت کے پانچ بنیادی ورتوں (عہدوں) کو اُن کی مہا ورتا رعظیم مثالی شکل میں لینے سے ہوتی ہے اور اس کے بعد تمام دنیاوی تعلقات سے ناتہ توڑ کر پانچویں ورت اپری گرہ (دنیا سے بے رغبتی) کے تحت صرف چند ضروری چیزوں کے علاوہ ایک سادھو کو ہر طرح کی ذاتی ملکیت سے ہاتھ دھو لینا پڑتا ہے۔ نجی استعمال کی چیزوں میں ایک مرد سادھو کو تین بغیر سلے کپڑے اور عورتوں کو چار کپڑے رکھنے کی اجازت ہے (یہ شق صرف سویتامبر فرقہ کے سادھوؤں کے لیے ہے کیونکہ دگامبر فرقہ کے سادھو بالکل ننگے رہتے ہیں اور ان کے فرقہ میں عورتوں کو سنیاس لینے کی اجازت نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ایک سادھو اپنے پاس بھیک مانگنے کے دو برتن (ایک کھانے اور دوسرا پینے کی چیزوں کے لیے، ایک جھاڑو (بیٹھنے اور سونے یا کچھ رکھنے سے پہلے جگہ صاف کرنے کے لیے تاکہ کوئی چھوٹے سے چھوٹا کیڑا بھی دب کر مر نہ جائے اور سادھو جان لینے کے عظیم گناہ کا مرتکب نہ ہو جائے)، منہ پر باندھنے کا کپڑا (تاکہ نہ دکھائی دینے والے کیڑے بولتے وقت منہ میں جاکر نہ مرسکیں) اور ایک عصا اپنے پاس رکھ سکتا ہے لیکن یہ اشیاء بھی ایک سادھو کو خرید کر، ادھار مانگ کر، کچھ گروی رکھ کر یا (خدا نخواستہ) چرا کر نہیں، بلکہ بھیک مانگ کر حاصل کرنی ہوتی ہیں۔ اپنی غذا بھی ایک سادھو ۲۴ گھنٹے میں ایک بار سہ پہر میں بھیک مانگ کر حاصل کرتا ہے، جو سورج چھپنے سے پہلے اس کو کھا لینا چاہیے۔ کل کے لیے کچھ اٹھا رکھنا (سوائے بیماری کی حالت کے) یا پہلے سے اپنے لیے خاص طور پر تیار کیا ہوا کھانا بھیک میں ممنوع ہے۔ اس سلسلے میں، اور سادھوؤں کے دوسرے معمولات کے لیے، نہایت تفصیلی جزئی قوانین موجود ہیں جو سب یہاں بیان نہیں کیے جا سکتے۔ رات کو کھانا (تمام جینیوں کے لیے) اور سادھوؤں کے لیے رات میں چلنا پھرنا بھی، اس لیے منع ہے کہ اندھیرے میں کسی بھنگے کا کھانے میں گر کر یا کسی کیڑے مکوڑے کا پیر کے نیچے دب کر، مر جانے کا اندیشہ ہے اور اس طرح اہنسا کے ورت کی خلاف ورزی ہوگی۔

تمام سادھوؤں (مرد اور عورتوں سبھی کو)، سر منڈوانا لازمی ہے، بلکہ بہتر ہے کہ اگر مو چننے سے بال اُکھڑوائے جائیں۔ بال اُکھڑوانے کی یہ رسم جو جین مت میں لوچا کہلاتی ہے، بعض حالات اور واقعات میں لازمی ہوتی ہے۔ سادھوؤں کے قیام کے سلسلے میں ابتدا میں تو یہ دستور تھا کہ سوائے برسات کے جبکہ گرہست جینیوں کے مکان میں ان کے ٹھہرنے کا انتظام کر دیا جاتا تھا، بقیہ تمام وقت سادھو مستقل حالتِ سفر میں رہتے تھے لیکن اب موجودہ دور میں بہت سی جگہوں پر سادھوؤں کے لیے اپسرایا (سادھوؤں کے مکان) بنے ہوئے ہیں جہاں سادھو عارضی طور پر گاؤں میں

ایک ہفتہ، شہر ہو تو ایک مہینہ) ٹھہر سکتے ہیں۔ سوئتامبر فرقے کے سادھو تو صرف انہی جگہوں کے درمیان سفر کرتے ہیں جہاں اُپسرا یا موجود ہوں۔ مرد اور عورت سادھوؤں کے ٹھہرنے کے مکانات علاحدہ علاحدہ ہوتے ہیں۔ گرہست جینی، سادھوؤں سے انہی مکانات (یہ صرف بڑے بڑے ہال ہوتے ہیں جن میں لکڑی کے تختے پلنگوں کی جگہ بچھے ہوتے ہیں) میں ملتے ہیں اور انہی مواقع پر جینی سادھو گرہست لوگوں کو مذہبی تعلیم اور رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔

جین سادھوؤں کے اخلاقی و روحانی ضوابط میں تین[۳] قسم کی گپتیاں (ضبطِ نفس)، پانچ[۵] طرح کی سمیتیاں (احتیاطیں)، دس[۱۰] دھرم (نیکیاں)، بارہ[۱۲] قسم کی انوپ ریکشائیں (مراقبے)، بائیس[۲۲] طرح کی پریکشائیں (تکالیف)، پانچ[۵] قسم کے چرتر (اخلاقی معیار) اور بارہ[۱۲] قسم کے تپ (ریاضتیں) شامل ہیں۔[۵]

تین[۳] قسم کی گپتیوں میں پہلی منوگپتی دماغ پر قابو رکھنے سے متعلق ہے جس کے ذریعہ بڑے اور ناپسندیدہ خیالات کو ذہن سے دور رکھ کر صرف اچھے اور پاک خیالات کے لیے جگہ بنائی جائے گی۔ دوسری واک گپتی گفتگو پر قابو رکھنے سے متعلق ہے کہ جہاں تک ہو سکے آدمی خاموش رہے اور جب بولے تو صرف بہت ضروری گفتگو پر قناعت کرے۔ تیسری کایا گپتی جسمانی حرکات پر قابو رکھنے سے متعلق ہے۔

پانچ[۵] طرح کی سمیتیاں (احتیاطیں) چلنے، بولنے، بھیک مانگنے یا کھانا کھانے، چیزوں کو رکھنے یا اٹھانے، یا رفع حاجت کے دوران انتہائی احتیاط سے متعلق ہیں، کہ جس سے ان اعمال کے دوران کسی چھوٹے سے چھوٹے جاندار کو تکلیف پہنچنے یا اس کی جان ضائع ہونے کا احتمال نہ رہے۔

دس لکشنا دھرم یا دس[۱۰] نیکیاں حد درجہ کی معافی، حد درجہ کی نرمی، حد درجہ کا اخلاص، حد درجہ کی قناعت، حد درجہ کی راست گوئی، حد درجہ کا ضبطِ نفس، حد درجہ کی ریاضت، حد درجہ کا ترکِ دنیا، حد درجہ کی بے لوثی اور حد درجہ کی پاکبازی پر مبنی ہیں۔

بارہ[۱۲] قسم کی انوپ ریکشائیں یا مراقبے کے موضوعات، دنیا کی بے ثباتی، انسان کی بے بسی، روح کی دنیاوی قید، انسان کی تنہائی، روح کی مادے اور تمام علائق سے علاحدگی، جسم کی کثافت، روح میں مادے کی مداخلت، روح میں مادے کی مداخلت کو روکنا، روح میں پہلے سے موجود مادے کا انخلا، کائنات کی وسعت اور کاریگری، روحانی علم کی کمیابی اور اس کے حصول کی مشکلات اور راہِ معرفت کی نوعیت، ہیں۔

بائیس[۲۲] قسم کی تکالیف میں جو کہ ایک سادھو اور سادھونی کو برداشت کرنی ہوتی ہیں،

بھوک، پیاس، سردی، گرمی، کیڑوں کے کاٹنے کی تکلیف، ننگے رہنا، ناپسندیدہ جگہ رہنا، جنسی جذبے کے تقاضے، زیادہ چلنا، ایک وضع میں طویل وقفے کے لیے بیٹھنا، زمین پر آرام کرنا، برا بھلا سننا، مار پیٹ سہنا، بھیک مانگنا، بھیک مانگنے پر بھیک نہ ملنا، بیماری، کانٹے گڑنا، جسمانی گندگی اور ناپاکیاں، بے عزتی سہنا، اپنے علم کی قدردانی نہ ہونا، کسی نہ کسی درجہ میں اپنے اندر جہالت کو موجود پانا، جین مت کے معتقدات کے سلسلے میں شکوک و شبہات کا پیدا ہونا، شامل ہیں۔

پانچ طرح کے چر تر یا اخلاقی معیار جو ایک سادھو کو حاصل کرنے ہوتے ہیں وہ مکمل جمعیتِ قلبی، سکونِ قلب کے درہم برہم ہو جانے پر اس کو دوبارہ حاصل کرنا، مکمل اور غیر مشروط اہنسا، جذبات اور خواہشات سے مکمل آزادی اور بے غرض مثالی طرزِ عمل ہیں۔

سادھوؤں کے اخلاقی نظم و ضبط کے سلسلے میں اب تک جو اصول ذکر کیے گئے ہیں ان کا مقصد ایسی کیفیت کو حاصل کر لینا ہے جہاں روح کے اندر مزید "عملیاتی مادّے" کی آمد (سمورا) کو روکا جا سکے۔ روح میں پہلے سے موجود مادّے کے انخلا کے لیے جین مت میں مختلف نوع کی ریاضتوں کو بنیادی وسیلہ سمجھا جاتا ہے۔ اس طرح کی ریاضتوں میں بارہ[۱۳] قسم کی ریاضتیں ہر سادھو کے ضابطۂ اخلاق میں شامل سمجھی جاتی ہیں۔ یہ ریاضتیں اس طرح ہیں:

۱۔ چھ جسمانی ریاضتیں: اس میں مختلف اوقات میں روزے رکھنا، جب کھانا تو بھوک سے کم کھانا، خوراک کے سلسلے میں اپنے اوپر مختلف طرح کی پابندیاں عائد کر لینا، مثلاً فلاں شرط پوری ہو جائے جب ہی کھانا کھاؤں گا وغیرہ، چھ پسندیدہ اشیاء یعنی گھی، دودھ، دہی، شکر، نمک، تیل میں سے درجہ بدرجہ ایک یا ایک سے زائد کو ترک کرتے رہنا، تنہا مقام پر جہاں کوئی ذی روح موجود نہ ہو بیٹھنا اور سونا، جسم کو اس وقت تک تکلیف دینا جب تک کہ حواس نہ مختل ہونے لگیں، شامل ہیں۔

۲۔ چھ باطنی ریاضتیں: اس میں مختلف نوع کے کفارے، جین مت کی مقدس ہستیوں کے لیے جذبۂ عقیدت اور محبت کی پرورش، جین ولیوں اور بزرگوں کی خدمت، مقدس کتابوں کا مطالعہ، جسم اور اس کے متعلقات سے بے نیازی پیدا کرنا اور مراقبہ میں مکمل یکسوئی حاصل کرنے کی کوشش کرنا، شمار کیے جاتے ہیں۔[۱۵]

یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جین مت میں گرہست اور سادھو دونوں طرح کے طبقات میں ایک واضح حدِ فاصل اور بنیادی فرق، جیسا کہ بدھ مت اور کیتھولک عیسائیت

ہیں ہے، نہیں معلوم ہوتا۔ یعنی گرہست اور سادھوؤں میں صرف جین مت کے اصولوں پر شدت یا نرمی کے ساتھ عمل کرنے کا فرق ہے، اصولوں کی نوعیت میں فرق نہیں ہے۔ چنانچہ جو قوانین اور اصول ہم نے سادھوؤں کے ضمن میں بیان کیے ہیں، وہ گرہست لوگوں کے لیے بھی اتنے ہی مفید سمجھے جاتے ہیں اور جو گرہست ان پر جتنا ہی عمل کرے اتنا ہی قابلِ تحسین سمجھا جاتا ہے۔ البتہ گرہست لوگوں کے حالات کے پیشِ نظر ان کو بہت سے معاملات میں رخصت مل جاتی ہے جبکہ سادھوؤں کو ان اصولوں پر شدت کے ساتھ عمل کرنا پڑتا ہے۔ درحقیقت ہر گرہست کے لیے تجویز کردہ ضابطۂ اخلاق میں یہ شامل ہے کہ وہ مہینے کے مخصوص دنوں یا بعض اوقات میں کچھ عرصے کے لیے ایک سادھو کی طرح زندگی گزارے۔[۱۲]

جین مت کا ارتقا اور فرقہ بندی:

اگرچہ جین عقیدہ کے مطابق، اور بعض تاریخی حوالوں سے، مہاویر جین (۵۲۷-۵۹۹ ق۔ م) سے پہلے جین مذہب کا وجود ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ مہاویر جین سے پہلے جین مذہب مشرقی ہندستان کی ریاست مگدھ میں محدود ایک مقامی مذہبی فرقہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس بات کے کئی شواہد موجود ہیں کہ علاوہ جین مت کی اصلاح اور تنظیم کے، مہاویر جین نے جین مذہب کی اشاعت اور تبلیغ کا کام نمایاں طور پر سرانجام دیا۔ ان کی کوششوں سے جین مذہب علاوہ مگدھ کے پاس پڑوس کی ریاستوں کے، مغرب میں بنارس تک ایک مقبول مذہب بن گیا۔ ۵۲۷ ق۔ م۔ میں مہاویر جین کے انتقال کے بعد ان کے جانشینوں نے اس تبلیغی جذبہ کو باقی رکھا اور جلد ہی جین مت مَنڈاسر اور اُجین تک پہنچ گیا۔ اس سلسلے میں چوتھی صدی قبلِ مسیح کے نصف آخر میں مہاویر جین کے بعد جین مت کے آٹھویں سربراہ بھدرا بھو (وفات ۲۹۷ ق۔ م) کی شخصیت کو کافی اہمیت دی جاسکتی ہے۔ سوِتامبر فرقہ کی روایت کے مطابق بھدرا بھو نے تبلیغی سرگرمیوں کے سلسلے میں نیپال تک کا سفر کیا اور ان کا دور جین مت کی اشاعت کے لیے کافی اہمیت رکھتا ہے۔ دوسری طرف دِگامبر فرقہ کے نزدیک اپنے زمانہ میں شمالی مغربی ہندستان میں ایک زبردست قحط کے نتیجے میں بھدرا بھو نے اپنی ماتحتی میں بارہ ہزار جین سادھوؤں کے ساتھ جنوبی ہندستان کا رخ کیا اور میسور ریاست میں شرَون بیلگولا کے مقام پر جین مت کا جنوبی مرکز قائم کیا۔ اس کے بعد سے جین مت کی اشاعت جنوبی ہندستان میں بھی شروع ہوگئی۔ دوسری طرف دوسری صدی قبل مسیح میں مشرقی ہندستان میں

اُڑلیسہ کے حکمراں راجہ کھارویل نے جین مت قبول کرلیا تھا اور اس نے اس مذہب کی اشاعت اور ترقّی کے لیے کارہائے نمایاں سرانجام دیے۔ اس ضمن میں اشوک کے پوتے راجہ سمپراتی کا بھی نام لیا جاتا ہے جس نے جین مت قبول کر کے اس کی ترقی کے لیے اُسی طرح سرگرمی دکھائی جیسے اس کے دادا اشوک نے بُدھ مت کی اشاعت کے لیے کوششیں کی تھیں۔

پہلی صدی قبل مسیح میں مشہور جین رہنما کلک اچاریہ کی ماتحتی میں جین مت مغربی ہندستان میں اپنے قدم استوار کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس سلسلے میں یہ روایت مشہور ہے کہ کلک اچاریہ نے مغربی ہندستان کے راجہ گندابھیل سے بدلہ لینے کے لیے، جس نے کلک اچاریہ کی سادھو بہن کو اغوا کرلیا تھا، ہندستان کے شمال مغرب میں موجود شاک وحشیوں کو گندابھیل کی حکومت پر حملہ کرنے کے لیے مدعو کیا، جس کے نتیجہ میں شمالی مغربی ہندستان اور گجرات پر شاک حکومت قائم ہوگئی۔ بعد کے کئی شاک راجہ، جین روایت میں، جین مت سے متأثر اور اس کے بہی خواہ بتائے جاتے ہیں۔

بہر حال یہ کہا جاسکتا ہے کہ گپت خاندان کے دورِ حکومت (۳۲۰ ۔ ۶۰۰ ء) تک، باوجود گپت راجاؤں کی رواداری اور بہی خواہی کے، جین مت خود اپنے پرانے وطن مگدھ اور مشرقی ہندستان کی بہ نسبت ہندستان کے وسطی اور مغربی علاقے میں زیادہ مقبول تھا۔

گپت خاندان کے زوال کے بعد سے، جب شمالی ہندستان کی سیاسی وحدت (ہرش وردھن کے دورِ حکومت کو چھوڑ کر) آنے والی چھ صدیوں کے لیے پارہ پارہ ہوگئی، تو جنوب میں کئی طاقتور اور سیاسی و تہذیبی لحاظ سے اہم، حکومتوں کا دور شروع ہوا۔ چھٹی صدی عیسوی سے بارھویں صدی عیسوی تک جنوبی ہندستان کی ان ریاستوں میں سے کئی ایک مثلاً گنگا، کدمبا، چالوکیہ اور راشٹر کوٹ وغیرہ کے حکمراں خاندانوں نے پرجوش طریقے سے جین مت کی سرپرستی فرمائی۔ گپت خاندان کے زوال کے بعد سے شمال میں مسلم حکومت کے قیام تک کا یہ دور، جنوبی ہندستان میں جین مت کے عروج کا دور ہے۔ البتّہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ساتویں صدی عیسوی اور اس کے بعد جنوب مغرب سے جینی اثرات گجرات میں داخل ہوئے اور مختلف حکمراں خاندانوں کی زیر سرپرستی، گجرات میں اور پھر راجستھان میں، جین مت نے ایک بار پھر ترقّی کی منزلیں طے کرنی شروع کیں۔ اس دور میں اس علاقے میں سویتامبر فرقہ کے کئی مذہبی رہنما اور عالم مثلاً ہری بھدر اسوری، اُدیوتنا سُوری، سُدن دیو اور ابھیا دیو وغیرہ پیدا ہوئے جنھوں نے جین مت کی مذہبی، فکری، ادبی اور روحانی ترقیوں کو چار چاند لگادیے۔ گجرات کے علاقے میں جین مت کی ترقّیوں کا سب سے زرّیں دور گیارہویں

صدی کے بعد سے (گجرات کے) چالوکیہ خاندان کے دورِ حکومت میں شروع ہوتا ہے جبکہ سِدھ راج اور کُمار پال جیسے حکمرانوں کی زیرِ سرپرستی اور ہیم چندر جیسے مذہبی عالم کی رہنمائی میں، جین مت تمدّنی اور علمی اعتبار سے اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گیا۔

مسلم دورِ حکومت میں جین مت کی صورتِ حال ہندو روایت سے کچھ زیادہ مختلف نہیں رہی۔ اسلام جیسے بالکل مختلف المزاج اور برعکس عقائد پر مبنی تمدّن اور تہذیب کے ماننے والوں کی سیاسی بالادستی نے جس طرح ہندو مت میں تقلید، اور اپنے خول میں ٹھٹھر جانے کے رجحانات کو فروغ دیا، تقریباً یہی صورتِ حال جین مت میں بھی نظر آتی ہے۔ اس صورت میں اگر کچھ استثنا ہیں تو ہندو مت ہی کی طرح جین مت میں وہ اصلاحی تحریکیں ہیں، جنھوں نے غالباً اسلامی عقائد کے زیرِ اثر بُت پرستی کی مخالفت کی یا اپنے دینیاتی نظام میں مذہبی کتابوں کی تقدیس کی خصوصی اہمیت کا تصور پیش کیا۔

اس ضمن میں پندرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں تارن سوامی (۱۴۴۸ء-۱۴۹۵ء) کی قائم کردہ دگامبر فرقے کی ایک ذیلی جماعت تارن پنتھیوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو دوسرے جینیوں کے برخلاف تیرتھنکروں یا دوسرے جین بزرگوں کی مورتی پوجا کے سخت مخالف ہیں اور ذات پات کی تفریق کو بھی اصولاً نہیں مانتے۔ تارن پنتھیوں میں عمومی اعتبار سے ظاہری رسوم و رواج کے بجائے روحانی اقدار پر زیادہ زور ملتا ہے۔[۱۳] اسی طرح سوئتامبر فرقے میں پہلے ۱۴۵۲ء میں لونکا ذیلی فرقہ اور پھر ۱۶۵۳ء میں اس کی ایک اصلاح شدہ شکل استھانک واسی جماعت قائم ہوئی اور یہ دونوں مورتی پوجا کے مخالف ہیں۔[۱۴]

سوئتامبر فرقے میں ہی ۱۷۶۰ء میں قائم شدہ ذیلی جماعت تیرہ پنتھی بھی شامل ہیں، جو اپنے دوسرے اصولوں کے ساتھ بت پرستی کے بھی مخالف ہیں۔ موجودہ دور میں تیرہ پنتھیوں کے رہنما اچاریہ تلسی نے اَنُورتا تحریک کے نام سے ایک دعوت شروع کی ہے جو جین مت کی اخلاقی تعلیمات کو مقبولِ عام بنانے کی کوشش کر رہی ہے۔ دوسری طرف دِگامبر فرقے میں بھی کاناجی سوامی کی رہنمائی میں کاناجی پنتھ کے نام سے ایک جماعت اُبھری ہے جس کا مرکز گجرات میں سوناگڑھ کے مقام پر ہے۔ بنیادی اعتبار سے یہ جماعت جنوبی ہندوستان کے قدیم جینی عالم اچاریہ کُنڈ اکنڈا کی تعلیمات کو ایک جدید تشریح کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

جین مت کا کوئی تعارفی خاکہ اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس میں جین مت کے دو بڑے فرقوں دِگامبر اور سوئتامبر کا تعارف نہ کرایا جائے۔ درحقیقت دونوں فرقوں کے اعتقادات کے مطابق جین مت کے ماننے والوں کی یہ تفریق پہلی صدی عیسوی کے آخری حصے (۸۰ئہ) سے متعلق ہے۔ البتہ اس فرقہ بندی کی توجیہہ اور اس کی ابتدا سے متعلق روایات میں سوئتامبر اور دِگامبر فرقوں میں باہم اختلاف ہے۔ سوئتامبر فرقے کے مطابق اس کی ابتدا شو بھوتی نامی ایک سادھو سے ہوئی جس نے کہ ایک معمولی سی بات پر ناراض ہو کر بالکل ننگے رہنے کی بدعت شروع کی اور اس طرح ننگے رہنے والے دِگامبر (دِگ: فضا، آسمان + امبر: لباس، یعنی فضا کا لباس پہننے والے) سادھوؤں کی جماعت قائم ہوئی جنھوں نے اپنے کو سوئتامبر (شو: سفید + امبر: لباس، یعنی سفید کپڑے کا لباس پہننے والے) سادھوؤں سے الگ کر لیا اور دونوں جماعتیں الگ الگ فرقے بن گئیں۔ اس کے برخلاف دِگامبر فرقے کا کہنا ہے کہ جین مت میں شروع ہی سے سادھوؤں کے ننگے رہنے کا اصول تھا، جیسا کہ خود مہاویر جین کی زندگی سے ثابت ہے کہ انھوں نے اپنی ریاضت کے ابتدائی حصے میں ہی لباس کی قید سے بھی آزادی حاصل کر لی تھی۔ البتہ جب چوتھی صدی قبل مسیح کے اواخر میں شمالی ہندستان میں قحط سالی کے باعث اس وقت کے جین رہنما بھدرا بھو کی زیر نگرانی بارہ ہزار سادھو جنوبی ہندستان کی طرف ہجرت کر گئے تو جو جینی سادھو شمالی ہندستان میں رہ گئے انھوں نے بہت سی بدعات اختیار کر لیں، جن میں سب سے مختلف فیہ سادھوؤں کا لباس پہننا تھا۔ جب بھدرا بھو کچھ عرصہ بعد شمالی ہندستان واپس آئے تو انھوں نے یہاں کے سادھوؤں کی ان بدعات پر اعتراض کیا جس پر ان سے غیر مطمئن سادھوؤں نے اپنی ایک الگ جماعت کی تشکیل کر لی جو اَردا پھلکا کہلائی۔ اسی اردا پھلکا جماعت نے بعد میں ۸۰ئہ کے قریب سوئتامبر فرقے کی شکل اختیار کر لی۔ تاریخی اعتبار سے جینیوں میں اردا پھلکا نامی ایک جماعت کے شواہد ملتے ہیں جو سوئتامبر فرقے کی پیش رو معلوم ہوتی ہے۔[۱۵] بہرحال مشہور جین محقق ہرمین جیکوبی کی رائے میں دونوں فرقوں کے اختلافات جینیوں کی دو الگ الگ جماعتوں کے عرصہ دراز تک ایک دوسرے سے دُور اور غیر متعلق رہتے ہوئے پیدا ہوئے ہوں گے اور یہ کہ پہلی صدی عیسوی کے اواخر میں دونوں جماعتیں اپنے باہمی اختلافات سے باخبر ہوئی ہوں گی۔[۱۶] گویا کسی مخصوص واقعہ کے نتیجہ میں ایک خاص وقت میں جین مت کا ان دو فرقوں میں بٹ جانے کا تصور صحیح نہیں ہوگا۔

دِگامبر اور سوئتامبر فرقوں کی تقسیم کے باوجود انتہائی قدیم اور بہت واضح ہونے کے،

یہ حقیقت ہے کہ عقائد اور تعلیمات کے لحاظ سے دونوں فرقوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے۔
سب سے واضح فرق جو دونوں فرقوں کے درمیان ہے وہ یہی ہے کہ دگامبر سادھو کوئی لباس نہیں پہنتے اور سویتامبر سادھو سفید کپڑے کا لباس پہنتے ہیں اس کے علاوہ دونوں فرقوں میں جو اختلافات ہیں ان میں مندرجہ ذیل چیزیں شامل ہیں۔ دِگامبر فرقے والے عورتوں کو سادھو بننے کی اجازت نہیں دیتے نیز یہ بھی مانتے ہیں کہ عورتیں آئندہ مرد کی شکل میں جنم لے کر ہی موکش حاصل کر سکیں گی۔ دِگامبر فرقے والے جین مت کی مقدّس کتابوں کو بھی نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ ہمارے مذہب کی تمام اصلی کتابیں مہاویر جین کے چند صدیوں بعد ہی ضائع ہو گئی تھیں۔ برخلاف سویتامبر فرقے والوں کے، دِگامبر فرقے والے یہ تصور بھی رکھتے ہیں کہ موکش حاصل ہونے کے بعد انسان غذا کی طرف سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور وہ بغیر کھائے ہوئے زندہ رہتا ہے۔
اسی طرح مہاویر جین کی زندگی کے حالات کے سلسلے میں بھی دونوں فرقوں میں باہم اختلاف ہے۔ جس میں اہم چیز یہ ہے کہ دگامبریوں کے مطابق مہاویر جین نے کبھی شادی نہیں کی اور اوائل عمر میں ہی سنّیاس اختیار کر کے ریاضت میں لگ گئے تھے جبکہ سویتامبری یہ مانتے ہیں کہ مہاویر جین کی شادی بھی ہوئی اور ایک بچی بھی ان کے پیدا ہوئی، نیز وہ اپنے والدین کی ناراضامندی کی وجہ سے اُن کے انتقال تک سنّیاس نہیں لے سکے، بلکہ والدین کے انتقال کے بعد بڑے بھائی کی اجازت حاصل کر کے سادھو بنے۔ اس کے علاوہ دونوں فرقوں میں خصوصاً دونوں فرقوں کے گرہست لوگوں کی مذہبی رسومات اور رواجوں میں بھی کچھ فرق ہے۔

جین مت کا مذہبی ادب:

جین مت کا جو کچھ بھی مذہبی ادب اس وقت موجود ہے اس میں جین روایت کے مطابق مہاویر جین کے اپنے کلام کا کوئی حصہ نہیں ہے، البتّہ وہ تعلیمات جو انھوں نے اپنے شاگردوں کو دیں وہ سینہ بسینہ نئی نسلوں کو منتقل ہوتی رہیں اور مہاویر جین کے انتقال کے ۱۷۰ سال کے بعد پاٹلی پتر (پٹنہ) میں منعقدہ پہلی جین کونسل میں منظم صورت میں مرتّب کی گئیں۔ یہ تعلیمات اپنی منظم صورت میں بھی اس کے بعد یادداشت کے سہارے ہی محفوظ رہیں، یہاں تک کہ ۴۵۵ء میں منعقدہ چوتھی جین کونسل کے نتیجہ میں ان کو تحریری شکل میں محفوظ کیا گیا۔ اس دوران ایک ہزار سال سے زائد عرصے میں محض حافظہ کی مدد سے ان تعلیمات کی نسل در نسل منتقلی سے ان میں بڑی

تعداد میں تبدیلیاں اور کمی بیشی ہوئی، بلکہ یہ سلسلہ ان تعلیمات کے تحریری شکل میں آجانے کے بعد بھی جاری رہا، جس کا اندازہ اِن تحریروں کی زبان، اسلوبِ تحریر اور موضوع کے برتنے میں اختلافات سے بخوبی ہوسکتا ہے۔[۱۰] جین مت کی مقدّس کتابوں کے مہاویر جین کے ایک طویل عرصہ بعد تحریری شکل میں منضبط ہونے کی وجہ سے ہی شاید یہ تصوّر ابھرا کہ ان مقدّس تعلیمات کا ایک حصّہ ضائع ہوچکا ہے۔ چنانچہ سوِتامبر فرقے کے نزدیک ان مقدّس تعلیمات کا بارہواں حصّہ (انگ) جو کہ ۱۴ پوروں پر مشتمل تھا ان تعلیمات کے تحریری شکل میں آنے تک ضائع ہوچکا تھا۔ دِگامبر فرقے والے اس سلسلے میں سوِتامبر فرقے سے اختلاف کرتے ہیں، کہ ان کے نزدیک تو تحریری شکل میں منضبط ہونے تک مقدّس کتابوں کا بڑا حصّہ ضائع ہوچکا تھا اور اس کے بعد چند صدیوں میں باقی مقدّس کتابیں بھی نایاب ہوگئیں۔ اس طرح دِگامبر فرقے والوں کے نزدیک اب جین مت کی کوئی مقدّس کتاب موجود نہیں ہے البتہ ان مقدّس کتابوں کا بنیاد پر پرانے علماء نے جو تصنیفات مرتّب کی تھیں وہ موجود ہیں۔ ایسی تصنیفات میں دِگامبر فرقے والوں کے نزدیک پہلی صدی عیسوی کے مشہور جین عالم اُماسوتی کی تتوارتھ آدیگما سوتر، جو کہ سنسکرت میں جین مت کی پہلی کتاب کہی جاسکتی ہے، شامل ہے۔ یہ تصنیف سوِتامبر اور دِگامبر دونوں فرقوں کے نزدیک یکساں طور پر معتبر ہے۔

سوِتامبر فرقے کے نزدیک جو کتابیں مقدّس شمار ہوتی ہیں وہ ۴۵ آگماؤں (مقدّس صحیفوں) پر مشتمل ہیں۔ ان میں گیارہ[۱۱] انگ (حصّے)، بارہ[۱۲] اُپ انگ (ذیلی انگ)، چار مول سوتر، چھ چھید سوتر، دو چولیکا سوتر اور دس پرکیرنکا شامل ہیں۔ ان مقدّس صحیفوں کے قدیمی حصّوں کی زبان اَردھا ماگدھی پراکرت ہے، جو کہا جاتا ہے کہ مہاویر جین بھی بولتے رہے ہوں گے، اور جو قدیم زمانے سے جینیوں میں ایک مذہبی زبان کا درجہ رکھتی ہے، لیکن ان مقدّس کتابوں کے بعد کے حصّوں میں مہاراشٹری اَپ بھرنش کی ملاوٹ شامل ہے۔

ان مقدّس صحیفوں کی تشریح اور ان کی تفاسیر لکھنے کا سلسلہ قدیمی زمانے سے ہی ملتا ہے۔ چنانچہ پراکرت اور پھر پہلی صدی عیسوی کے بعد سے سنسکرت میں مقدّس کتابوں کی تشریحات اور تفاسیر پر مبنی ایک ضخیم تحریری سرمایہ جینیوں کے علمی ورثہ میں شامل ہے۔ مقدّس کتابوں کی ان تفاسیر کے علاوہ بعد کے جین رہنماؤں اور عالموں نے آزادانہ طور سے بھی جین تعلیمات اور عقائد پر طبع زاد کتابیں تصنیف کیں جن کو، بہرحال، مقدّس کتابوں کے اثر سے آزاد نہیں کہا جاسکتا کیونکہ وہ اپنی سند اور بنیاد کے طور پر مقدّس کتابوں کی تعلیمات کو ہی استعمال کرتے تھے۔

پھر ان عالمانہ کتابوں کی بھی شرحوں اور حاشیوں کا ایک سلسلہ ہے جو جین مت کے مذہبی ادب کو بہت وافر اور مالا مال بنا دیتا ہے۔

ہندستانی تمدن میں جین مت کا حصّہ:

ہندستانی مذاہب میں جین مت اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس کے مذہبی رہنماؤں نے قدیم دور سے ہی مذہبی علوم کے علاوہ دوسرے دنیاوی اور عملی علوم کو بھی اپنی توجّہ کا مرکز بنائے رکھا۔ جین عالموں نے علاوہ جین عقائد، جین فلسفہ اور جین اخلاقی تعلیمات کے، فنِ ڈراما نویسی، رزمیہ نگاری، عظیم شخصیات کے تذکروں، شعری مجموعوں، ڈراموں، لُغت نویسی، مختلف زبانوں کی صَرف و نحو، لوک کتھاؤں، ناول، علمِ موسیقی، ریاضی، علم نجوم، علم ہیئت، جغرافیہ، طِب اور فلسفہ پر کثیر تعداد میں کتابیں تصنیف کیں اور اس طرح قدیم ہندستان میں جن علاقوں میں بھی وہ پھلے پھولے، وہاں علم و فن کا چراغ روشن رکھا۔ اس ضمن میں پہلی صدی عیسوی سے لے کر دسویں صدی عیسوی تک، کرناٹک اور جنوبی ہندستان کی دوسری ریاستوں میں دِگامبر فرقے کے عالموں، اور آٹھویں صدی عیسوی سے لے کر بارہویں صدی عیسوی تک، گجرات اور راجستھان کے سوِیتامبر فرقے کے عالموں کا خصوصی طور پر ذکر کیا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم کے عالموں میں کُندکُنڈا (پہلی صدی عیسوی) اُماسوامی (دوسری صدی عیسوی)، سمنت بھدرا (پانچویں صدی عیسوی)، دیونندی، اکالنکا (ساتویں۔ آٹھویں صدی عیسوی)، ڈیواکرا اور گُنو بر پنڈت (تامل ناڈ)، اُگرادتیہ (نویں صدی عیسوی) جس نے کہ آٹھ ہزار اشلوک پر مبنی سنسکرت میں آیورویدک طِب پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے، مہاویر اچاریہ (نویں صدی عیسوی) جس نے ۸۵۰ء کے قریب علمِ ریاضی پر ایک معرکۃ الآرا کتاب گنِت سارسنگرہ لکھی، جس میں علاوہ اور کئی اہم دریافتوں کے، بڑے عَددوں کے حساب کے لیے "لوگارِدم"، کا طریقہ بھی سمجھایا گیا ہے، اور دسویں صدی عیسوی کے نیمی چندر جس کی "احوالِ عالم" (کاسموگرافی) اور جین فلسفہ پر کتابیں ہیں، شامل ہیں۔

دوسری طرف، آٹھویں صدی عیسوی میں راجستھان اور گجرات کے علاقے میں ہری بھدرا سُوری (۷۰۵ء - ۷۷۵ء) سے جو علمی تحریک شروع ہوئی اور جسے حسنِ اتفاق سے تقریباً ہمہ وقت اپنے دَور کے علم دوست علاقائی حکمراں خاندانوں کی سرپرستی حاصل رہی، وہ بارہویں صدی عیسوی کے اواخر تک، ہیم چندر سُوری جیسے جامع العلوم سوِیتامبر عالموں کی مدد سے اپنی معراجِ کمال

تک پہنچ گئی۔ درحقیقت شاید یہ کہنا کچھ ایسا غلط نہ ہوگا کہ سویتامبر فرقے کا علمی و ادبی ورثہ بیشتر اسی دور اور اسی علاقے کی دین ہے[۱۸] ان عالموں کی علم دوستی اور مصنفانہ صلاحیتوں کا شاید اس روایت سے کچھ اندازہ ہو سکے کہ اکیلے ہری بھدر اسوری کو تقریباً ایک ہزار چار سو چوالیس کتابوں کا مصنف بتایا جاتا ہے، جن میں سے اٹھاسی کتابوں کا اس وقت تک پتہ لگایا جا چکا ہے[۱۹]۔ اسی طرح ہیم چندر سوری کی مختلف موضوعات پر عالمانہ کتابیں موجودہ دور تک سند کا درجہ رکھتی ہیں مثلاً رزمیہ شاعری میں تری ششتی شلکا پرش چرت، گرامر میں سدھ ہیم شبد انشاسن، سنسکرت اور پراکرت دونوں زبانوں میں مختلف شاعرانہ کمالات پر مبنی اپنے سرپرست راجہ کمار پال کی منظوم سوانح حیات کمار پال چرت، مختلف نوع کی چار لغات جن میں سے ایک طبی لغت ہے، شعری تنقید پر کاویہ انوشاسن، علم عروض پر چند انوشاسن نیائے اور عارفانہ شاعری کے نمونے، ہیم چندر کی اہم تصنیفات میں شامل ہیں اور اس وقت بھی دستیاب ہیں[۲۰]۔

مختلف علوم سائنس اور ادبیات و لسانیات میں جین عالموں کے بیش بہا کارناموں کے علاوہ جس نے کہ ہندستان کے علمی ورثہ میں گرانقدر اضافے کیے ہیں، جین عالموں کا ہندستان کی علاقائی زبانوں کے ارتقا میں براہِ راست حصّہ ہے۔ شرمن روایت سے متعلق مذہبی تحریکات (جین مت، بدھ مت وغیرہ) جہاں براہمنی روایت سے اور بہت سی چیزوں میں اختلاف کرتی ہیں وہاں ذریعۂ ابلاغ و ترسیل میں بھی شرمن روایت اور برہمنی مت نے ایک دوسرے سے مختلف رویّہ اپنایا۔ برہمنی مت، روایت اور بعد میں اس کے جانشیں ہندو مت نے ہمیشہ اپنے مذہبی ادب کے اظہار کے لیے سنسکرت زبان کو ہی وسیلہ بنایا۔ چنانچہ برہمنی مت اور ہندو مت کے غلبہ کے ساتھ سنسکرت کا اقتدار اور ترقی لازمی رہی ہے اور ان روایتوں کا تمام تر مذہبی ادب سنسکرت میں ہی دستیاب ہے۔ اس کے برخلاف شرمن روایت سے متعلق سبھی مذاہب نے عوامی رویّہ اپناتے ہوئے اور شاید براہمنی مت کے علی الرّغم، عوام میں استعمال ہونے والی علاقائی زبانوں کو اپنے مذہبی خیالات اور عقائد کی تبلیغ کے لیے استعمال کیا۔ مقامی زبانوں کے اعلیٰ مذہبی افکار اور ادبی و علمی مقاصد کے لیے استعمال کیے جانے سے لامحالہ مختلف پہلوؤں سے ان زبانوں کو ترقی کا موقعہ ملا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان علاقائی زبان میں جین عالموں کی کوششوں سے پہلی بار ایسا تحریری سرمایہ وجود میں آیا جو نہ صرف اپنے کتابی شکل میں محفوظ ہو جانے کی وجہ سے ان زبانوں کی آئندہ ترقی کا ضامن تھا بلکہ اپنے اعلیٰ علمی معیار کی وجہ

سے ان زبانوں کو وہ وقار عطا کرتا تھا جس سے ان کو اپنی مستقل حیثیت بنانے میں بہت مدد ملی۔ اس سلسلے میں کنڑ، تامل، تلگو، گجراتی، مہاراشٹری اور ہندی کو خاص طور پر جین عالموں کا مرہون منت بتایا جاتا ہے، اگرچہ دوسری علاقائی زبانوں کی نشو ونما میں بھی جین عالموں کا ہاتھ رہا ہے۔[۱۷]

ہندستانی تہذیب و تمدن میں جین روایت کی دین کا تیسرا اہم حصہ فنونِ لطیفہ کی صورت میں رہا ہے۔ اس میں بھی خصوصی اعتبار سے فنِ تعمیر، مجسمہ سازی اور مصوری میں جین روایت نے منفرد انداز سے ہندستانی ورثہ میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور ہندستانی تمدن میں ان فنون کے معیار کو ایک نئی بلندی عطا کی ہے۔ فنِ تعمیر میں جینیوں کی رہنمائی کی ایک واضح مثال پہاڑوں کے اندر غار اور گپھائیں کاٹ کر ان کو مندر کی شکل دینے کی ہے۔ اڑیسہ کے مشہور راجہ کھارویل کی زیر سرپرستی، اودے گری اور کھنڈا گری کے پہاڑی سلسلوں میں دوسری صدی قبل مسیح میں غاروں کے اندر جو جین مندر بنائے گئے تھے وہ نہ صرف اس فن کا اچھا نمونہ پیش کرتے ہیں بلکہ شاید وہ اس نوع کی اولین کوشش ہیں، جس کو کہ بعد میں بدھ مت اور ہندو مت کے پیروؤں نے بھی اپنایا۔ بہار، مدراشٹر، کرناٹک اور تامل ناڈو وغیرہ میں بھی بعد کی صدیوں میں بنائے گئے اس طرح کے اندرونِ پہاڑ مندروں کے متعدد نمونے موجود ہیں۔ اگرچہ جینیوں کے مندر سازی کو کارِ ثواب سمجھنے کی وجہ سے ہندستان میں ہر طرف جین مندر کے نمونے موجود ہیں، لیکن اس فن کی جیسی معراج اور فنِ تعمیر کا جیسا شاندار نمونہ دلوارا (ماونٹ آبو، راجستھان) میں بنے ہوئے دو مندروں میں دکھایا گیا ہے وہ شاید اپنے طرز میں بے مثال کہلائے گا۔ سنگ مرمر کے بنے ہوئے ان مندروں میں ستونوں اور دیواروں پر اس قدر باریک نقّاشی اور کھدائی کا کام ہے کہ پورے پورے ستون اور دیواریں صرف سنگتراشی اور مجسمہ سازی کے نفیس نمونوں کو جوڑ کر بنائی گئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں ماہرین کا کہنا ہے کہ سنگ مرمر میں نقاشی کا یہ اتنا باریک اور پیچیدہ کام ہے جو چھینی کے استعمال کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے عام رائے یہ ہے کہ یہ نفیس سنگ تراشی سنگ مرمر کو ریتی سے گھس گھس کر کی گئی ہے، جس میں صرف کردہ محنت اور وقت کا اندازہ لگانا بھی مشکل ہے۔ ایک دوسری نوعیت کے عظیم الشان جین مندر کی مثال رنکپور (میواڑ) کا وسیع و عریض مندر ہے جو کہ اڑتالیس ہزار مربع فٹ میں پھیلا ہوا ہے اور مختلف نوع کی عمارتوں پر مشتمل ہے۔ یہ مندر جو کہ ۱۴۴۰ء کی تعمیر ہے اپنے بے شمار ستونوں میں تنوّع اور دلفریب اندازِ ترتیب، نیز اپنے مختلف جسامت کے گنبدوں کی مناسبت کے

لیے بہت مشہور ہے۔ اس کے علاوہ کھجوراہو کا پرشوناتھ مندر، کرناٹک میں لکنڈی کا مندر، شرون بیل گولا (میسور) میں جینا ناتھ پورہ کا مندر، احمد آباد میں سیٹھ ہاتھی سنگھ کا مندر اور جنوبی کرناٹک میں مُدابدری کے مقام پر ہوساہتی کا مندر، فنِ تعمیر کے لحاظ سے مشہور جین مندر کہے جا سکتے ہیں۔

بہرحال اخیر میں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ اگرچہ مندروں کے فنِ تعمیر میں جینیوں کی اپنی کوئی مخصوص ایجادات اور طرز نہیں ہیں، لیکن انھوں نے رائج الوقت اندازِ تعمیر کو اپنے پورے کمال پر پہنچانے کی کوشش کی، اور کثیر تعداد میں اس کے نمونوں سے ملک کو تعمیری اعتبار سے مالامال کر دیا۔

فنِ مجسمہ سازی میں جینیوں کی دین کے لیے شاید یہی کہنا کافی ہو کہ اس ملک میں مجسمہ سازی اور مورتی پوجا کی ابتدا کا سہرا جینیوں کے سر ہی باندھا جاتا ہے۔ اے۔ ایل باشم کے خیال میں مجسمہ سازی کی ابتدا پہلی صدی قبل مسیح کے لگ بھگ متھرا کے علاقے میں شروع ہوئی، جہاں سب سے پہلے جینی تیرتھنکروں کی مورتیاں بنائی گئیں اور اغلباً انھیں کے اتباع میں بدھ مت کے پیرؤں نے اپنے مذہبی رہنما گوتم بدھ کے مجسمے بھی بنانا شروع کیے[۲۲]۔ ان دونوں کے بعد ہی ہندو مت کے پیروکار اس میدان میں داخل ہوئے۔ جین مجسمہ سازی کے ارتقار میں ایک بڑی رکاوٹ اس بات سے ہوئی کہ ابتدائی دور میں ہی تیرتھنکروں کے مجسموں کے لیے معیاری اصول بنا لیے گئے، اور کسی تیرتھنکر کے مجسمے میں تسلیم شدہ طرز اور پیمانوں سے احتراز، یا ان میں خفیف سی بھی تبدیلی کرنا ممنوع سمجھا جانے لگا۔ اس طرح اگرچہ مہاویر جین اور دوسرے تیرتھنکروں کے مجسمے اور مورتیاں اَن گنت تعداد میں ملک کے مختلف حصّوں میں بنائی گئیں، اور ہر طرح کے پتھر کے علاوہ، مختلف دھاتیں اور دوسرے مادّے اس مقصد کے لیے استعمال کیے گئے، لیکن چاہے ایک ہزار سال پہلے کا مجسمہ ہو یا آج کا، یا ملک کے کسی بھی حصّے اور کسی بھی مادّے کے استعمال سے بنے ہوئے مجسمے ہوں، اُن کے انداز اور ظاہری صورت میں سرِ مو فرق نہیں ملے گا۔ ان حدود کے باوجود جین فنکاروں نے تیرتھنکروں اور دوسرے جین اولیا اور اہم شخصیتوں کے مجسّموں میں اپنے ہنر کا معیاری اظہار کرنے کی کوشش کی ہے۔ جین مجسمہ سازی کی معراج جنوبی ہندستان کے وہ عظیم الشان بُت ہیں جو ایشیا میں آزادانہ استادہ مجسموں میں سب سے عظیم الجثّہ کہے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے سب سے بڑا ایک جین وَلی بہو بلی کا مجسمہ ہے جو ساڑھے چھپّن[۵۶½] فٹ اونچا ہے۔ اور ۹۸۳ء کی تشکیل ہے۔ یہ ایک بڑی چٹان کو تراش کر بنایا گیا ہے اور میسور میں شرون بیل گولا کے مقام پر موجود ہے۔ اس کے علاوہ اور دوسرے اس طرز کے مجسمے،

جنوبی کرناٹک کے مقام کارکالا پر ۴۱ فٹ اونچا مجسمہ ۱۴۳۲ء کی تعمیر اور جنوبی کرناٹک میں ہی وینورا کے مقام پر پینتیس ۳۵ فٹ اونچا مجسمہ ۱۶۰۴ء کی تعمیر ہیں۔

فن تعمیر اور فن مجسمہ سازی کی طرح مصوری میں بھی جین فنکاروں نے بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا اور آج بھی جین مصوری کے بیش بہا نمونے مندروں کی دیواروں، کاغذ، کپڑے اور تاڑ کے پتّوں پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ فنِ تعمیر اور مجسمہ سازی کے مقابلے میں، جہاں روایتی بنیادوں پر ہی اظہارِ کمال کی کوشش کی گئی ہے، مصوّری میں جینی فنکار اپنا ایک الگ منفرد اسکول قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے، جس کو "مغربی ہندستان کا جینی اسکول" کہا جا سکتا ہے۔ اس مخصوص جینی طرز کے تحت جس کا زور عہد وسطیٰ میں پندرھویں صدی کے آخر تک رہا، کلاسیکی جینی تصانیف کو مُرقّع کیا گیا۔ اُن مُرقّع نسخوں میں خاص طور پر کلپ سُوتر اور کالکا چاریہ کتھا بہت اہم ہیں اور ان کے عہد وسطیٰ کے متعدد مُرقّع نسخے اس وقت بھی دستیاب ہیں۔ اس طرز کی مخصوص صفات میں انسانی شکلوں میں آنکھ کا باہر کی طرف نکلا ہوا ہونا اشکال کا پستہ قد اور اعضا کا نوکیلا ہونا، رنگوں میں احتیاط اور لال، پیلے، ہرے اور کہیں کہیں نیلے رنگ کا استعمال، زیورات کا سفید اور سنہری ہونا اور "خطوط میں کافی تیزی اور روانی" کا پایا جانا ہے[۲۳]۔

زبان، ادب، فنونِ لطیفہ، فلسفہ، اخلاقیات اور دیگر علوم و فنون میں معیاری خدمات کے علاوہ جین مت کے پیرو کاروں نے ہندستان کی سیاسی اور معاشی زندگی میں بھرپور حصّہ لیا ہے۔ ایک مدّت دراز تک جین طبقہ سے لائق بادشاہ، وزرا، سپہ سالار اور امرا پیدا ہوتے رہے، اور ملک کی معاشی زندگی میں تو آج بھی جین فرقہ مرکزی کردار ادا کر رہا ہے۔ اسی طرح سماجی خدمت اور فلاح و بہبود کے عوامی کاموں میں حصّہ لینا ابتدا سے ہی جین روایت کا حصّہ رہا ہے، اور اس طرح سے بھی انھوں نے بلاتفریقِ مذہب و ملّت ہندستانی عوام کی بہت خدمت کی ہے۔

حوالے اور حواشی

۱۔ دنیا کی عمر اور اس کے ادوار سے متعلق جین مت کے تصوّرات کسی حد تک ہندو مت

سے ملتے جلتے ہیں، لیکن کئی پہلوؤں سے اپنی منفرد خصوصیات بھی رکھتے ہیں۔ تمام ہندستانی مذاہب کی طرح جین مت میں بھی دنیا کی عمر کا ایک مُدوّر تصوّر ہے یعنی برخلاف سامی مذاہب کے، جہاں دنیا ایک مخصوص وقت (دنیا کی پیدائش) سے شروع ہو کر ایک سیدھی لکیر میں سفر کرتے کرتے ایک خاص وقت (قیامت) پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گی، ہندستانی تصوّر میں دنیا اور وقت ایک دائرہ میں سفر کرتے رہتے ہیں۔ اس تصوّر کے مطابق دنیا ایک وقت پر شروع ہو کر مختلف ادوار سے گزرتے ہوئے ایک مقام پر ختم ہو جاتی ہے (عارضی قیامت)، ایک مخصوص مدّت گزر جانے کے بعد دنیا پھر اُسی مقام سے اُبھرتی ہے اور اُنھیں ادوار سے گزرتے ہوئے پھر اُسی مقام پر جا کر ختم ہو جاتی ہے، اور اس طرح یہ سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ سے جاری ہے۔ ایک دائرہ کی طرح دنیا کی عمر کی نہ کہیں پہلی ابتدا ہے اور نہ کہیں آخری انتہا۔ ہندستانی مذاہب اور فلسفہ میں دنیا ازلی اور ابدی ہے۔

جین مت میں دنیا کی عمر کو ایک ایسے پہیئے کی طرح تصوّر کیا گیا ہے جس کے بارہ[۱۲] آر (پہیے کے ڈنڈے) ہیں۔ ہر آر ایک مخصوص عہد کی نشاندہی کرتا ہے۔ دائیں طرف اوپر سے نیچے کی طرف آتے ہوئے چھ[۶] آر ایک دَور، 'ادسرپینی' پر مشتمل ہیں۔ بائیں طرف نیچے سے اوپر کی طرف جاتے ہوئے بقیہ چھ[۶] آر 'اُتسرپینی' دور بناتے ہیں۔ ادسرپینی کے چھ[۶] آروں کی صورت میں دنیا کی عمر کے چھ[۶] عہدوں میں سے ہر عہد پہلے سے کم مدّت کا ہے۔ پہلے عہد کی مدّت . . . . ۴ سمندری سال ہے، (ایک سمندری سال ناقابلِ شمار طویل مدّت کا ہوتا ہے) اور آخری عہد . . . ۲۱، عام برسوں کا ہوتا ہے۔ ادسرپینی کے آخری دو[۲] عہدوں کی مدّت برابر ہے۔ ادسرپینی کے ان چھ[۶] عہدوں میں سے ہر عہد کی الگ الگ خصوصیات ہیں، البتّہ یہ بات عمومی اعتبار سے صحیح ہے کہ جیسے جیسے اوپر سے نیچے کے عہدوں کی طرف آتے جائیں درجہ بدرجہ حالات خراب ہوتے جاتے ہیں۔ جین مت کے اس کیلنڈر کے مطابق موجودہ ادسرپینی کا پانچواں آر مہاویر جین کے انتقال کے ۳ سال ساڑھے آٹھ مہینے کے بعد ۵۲۲ ق۔م میں شروع ہوا۔ ادسرپینی کے چھٹے عہد کے بعد اُتسرپینی دور شروع ہوگا جس میں وہی مدارج جو ادسرپینی کے تھے، اُلٹی طرف سے دہرائے

جائیں گے۔ یعنی اپنی مدّت اور دیگر خصوصیات کے لحاظ سے جو اوسرپینی کا چھٹا اور آخری عہد تھا اُتسرپینی کا پہلا عہد اسی مدّت اور انھیں خصوصیات کا حامل ہوگا، اور اُتسرپینی کے چھٹے عہد میں اوسرپینی کے پہلے عہد کی خصوصیات ہوں گی۔ ہر اوسرپینی اور اُتسرپینی میں ۲۴ تیرتھنکر (مذہبی رہنما) مختلف وقفوں کے ساتھ انسانیت کی رہنمائی کے لیے پیدا ہوتے ہیں۔ موجودہ اوسرپینی کے لیے مہاویر جین چوبیسویں اور آخری تیرتھنکر تھے۔ [تفصیلات کے لیے دیکھیے:
ہرمین جیکوبی، ''ایجز آف دی ورلڈ (انڈین)'' مشمولہ جیمس ہیسٹنگس، انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس، (جلد اوّل) ایڈنبرگ، ۱۹۲۵ء، صفحہ ۲۰۲۔]

۵۲ دیکھیے حوالہ مندرجہ بالا۔
۵۳ ایس۔ گوپالن، آؤٹ لائنز آف جینزم، نئی دہلی، ۱۹۷۳ء، صفحات ۱۶-۱۳۔
۵۴ ایضاً، صفحہ ۱۳۔
۵۵ ہرمین جیکوبی، ''جینزم''، جیمس ہیسٹنگس، حوالہ مذکورہ (جلد ہفتم)، صفحات ۴۶۷-۴۶۶۔
۵۶ دیکھیے ہیرالال جین، ''جینزم: اِٹس ہسٹری، پرنسپلز اینڈ پریکٹس''، مشمولہ دی کلچرل ہیریٹیج آف انڈیا، دی راماکرشنا مشن، کلکتہ، ۱۹۵۸ء، صفحات ۴۰۸-۴۰۳۔
۵۷ تری رتن کی تفصیلات کے لیے دیکھیے وِلاس۔ اے۔ سنگاوے، جین کمیونٹی: اے سوشل سروے، بمبئی، ۱۹۸۰ء، صفحات ۲۰۴-۲۰۱۔
۵۸ ایضاً، صفحہ ۲۱۲۔
۵۹ ہرمین جیکوبی، ''ڈیتھ اینڈ دی ڈسپوزل آف دی ڈیڈ (جینزم)''، جیمس ہیسٹنگس، حوالہ مذکورہ (جلد چہارم)، صفحات ۴۸۵-۴۸۴۔
۶۰ ہرمین جیکوبی، ''جینزم''، حوالہ مذکورہ بالا (جلد ہفتم)، صفحہ ۴۷۱۔
۶۱ دیکھیے ایس۔ گوپالن، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۰۹-۲۰۵۔
۶۲ ہرمین جیکوبی، ''جینزم''، حوالہ مذکورہ (جلد ہفتم)، صفحہ ۴۷۰
۶۳ وِلاس۔ اے۔ سنگاوے، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۵۳۔
۶۴ ایضاً، صفحہ ۵۵۔
۶۵ ایضاً، صفحہ ۵۰۔

۱۶۔ ہرمین جیکوبی، "جینزم"، حوالہ مذکورہ (جلد ہفتم)، صفحہ ۴۷۳۔
۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۴۷۶۔
۱۸۔ اَشیم کمار رائے، اے ہسٹری آف جینزم، نئی دہلی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۳۳۔
۱۹۔ ایضاً۔
۲۰۔ ایضاً۔
۲۱۔ ولاس۔ اے۔ سنگاوے، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۳۶۹۔
۲۲۔ اے۔ ایل۔ باشم، ہندستان کا شاندار ماضی (اردو ترجمہ)، نئی دہلی، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۵۰۷۔
۲۳۔ انیس فاروقی، ہندستانی مصوّری: ایک خاکہ، نئی دہلی، ۱۹۸۱ء، صفحات ۳۶ - ۳۱۔

زرتشتیت

دنیا کے عظیم مذاہب میں زرتشتیت کئی لحاظ سے منفرد ہے۔ قدیم ایران کے ایک پیغمبر زرتشت کے روحانی تجربات پر قائم، جن کو ہر لحاظ سے دنیا کے بڑے مذہبی رہنماؤں کی صف میں رکھا جائے گا، زرتشتیت ایک ایسا مذہب ہے جس کا تاریخی تسلسل جگہ جگہ سے منقطع ہے اور جو اپنے ابتدائی دور سے ہی اپنے پیغمبر کی تعلیمات سے انحراف کا مرتکب قرار دیا جا سکتا ہے۔ زرتشتیت کی کشتی اگرچہ قدیم دور میں بھی مختلف حوادث کا شکار ہوتی رہی، لیکن عربوں کی فتح ایران اور وہاں مذہب اسلام کی اشاعت کے بعد یہ ایسی گرداب میں آئی کہ سوائے ایک بہت قلیل تعداد کے، جو ہندستان میں آکر پناہ گزیں ہوئے اور یہاں پارسی کے نام سے جانے جاتے ہیں، یا ایک برائے نام گروہ کے، جو آج بھی ایران کے دشوار گزار علاقوں یزد اور کرمان میں آباد ہیں، اس مذہب کے نام لیواؤں میں کوئی باقی نہیں بچا۔ اس مذہب کی مقدس کتاب اوستا، جو زرتشتیت کے جدید مطالعہ کا سب سے بڑا ماخذ ہے، زمانے کی دست برد سے محفوظ نہ رہ سکی اور کہا جاتا ہے کہ آج صرف اس کا ایک چوتھائی حصہ موجود ہے [۱] زرتشتی مذہب کی عجیب و غریب صورت حال کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اوستا کا جو قلیل حصہ زرتشت پیغمبر کا اپنا کلام کہا جا سکتا ہے اور جو گاتھا کے نام سے موسوم ہے وہ خود اوستا کے بعد کے حصوں کے مصنفین کی سمجھ سے بالاتر تھا، اور وہ اس قدیم زبان کے علم سے جس میں کہ ان کے پیغمبر نے خطاب کیا تھا، بالکل ناواقف نظر آتے ہیں [۲] اس ناواقفیت کے ساتھ ساتھ زرتشت سے پہلے کے ایران کے مشرکانہ مذہب کی عوام پر گرفت، اور دوسرے اثرات نے، زرتشت کی اپنی تعلیمات میں، جو کہ گاتھاؤں میں محفوظ ہیں اور اوستا کے بعد کے حصوں کی تعلیمات

میں اتنا بیّن فرق کر دیا ہے کہ ان کو ایک ہی مذہبی روایت سے منسوب کرنا بھی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ درحقیقت ایسا نظر آتا ہے کہ ایران کے جس فطرت پرست مشرکانہ مذہب کے خلاف زرتشت نے پُرزور جہاد کیا تھا، وہ بعد کی زرتشتی روایت پر اپنا تسلط جمانے میں پورے طور سے کامیاب ہو گیا تھا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسے مذہب کے مطالعہ کی، جو کہ اپنے پیغمبر کی وفات کے بعد جلد ہی تحریفات کا شکار ہونے لگ گیا تھا اور جس کے ماننے والے ایک نہایت قلیل تعداد (ہندستان کے پارسی اور ایران کے گبر) کے علاوہ پچھلے چودہ ۱۴ سو سال سے ناپید ہو چکے ہیں، کیا اہمیت ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں یہ پہلو قابلِ غور ہیں کہ اپنی منتشر تاریخ کے دو سنہری ادوار ہخامنشی دورِ حکومت (۵۵۰-۳۳۰ ق م) اور ساسانی عہد (۲۲۴-۶۴۲ء) میں زرتشتیت ایک بڑی سلطنت کا سرکاری مذہب رہا ہے۔ اس دوران انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے لیے فلسفۂ زندگی فراہم کرنے اور ان کی زندگی کا رخ متعیّن کرنے میں اس کا براہ راست حصّہ رہا۔ اس کے علاوہ اپنے دورِ عروج میں ایک باثر مذہبی تحریک ہونے کے لحاظ سے اپنے آس پاس کے علاقوں میں رائج مذاہب اور مکاتیبِ فکر پر اس کے اثرات محسوس کیے جا سکتے ہیں، جن کا سلسلہ بہت دور تک پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح فلسفۂ زندگی اور مذہبی فکر سے متعلق بعض بہت بنیادی موضوعات، مثلاً کائنات میں شر کا وجود، خیر و شر کی کشمکش، انسان کی خود مختاری، اعمال کی انفرادی ذمّہ داری، قیامت اور اس سے متعلق حساب اور کتاب اور جنّت دوزخ کا تصوّر، وغیرہ کو زرتشتیت نے خصوصی اہمیت دی اور اس سلسلے میں منطقی اعتبار سے سلجھے ہوئے اور واضح تصوّرات پیش کیے۔ زرتشتیت کی یہ گوناگوں خصوصیات، نیز اس کے پیغمبر زرتشت کی سامی النسل پیغمبروں سے مماثلت زرتشتیت کو دنیا کی مذہبی تاریخ میں وہ اہمیت دیتی ہے کہ اس مذہب کے دورِ عروج کو تمام ہوئے صدیاں گزر جانے کے بعد بھی اس کا مطالعہ مذاہبِ عالم کے طالب علم کے لیے ضروری سمجھا جائے گا۔

اس سے پہلے کہ ہم زرتشت اور ان کی تعلیمات کو زیرِ بحث لائیں، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قدیم ایران کے جس مذہبی ماحول میں زرتشت نے آنکھیں کھولیں، اور آگے چل کر جن مذہبی تصورات کے خلاف انھوں نے جہاد کا اعلان کیا، ان کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے۔ یہ گمان کیا جاتا ہے کہ ۱۵۰۰ ق۔م۔ کے لگ بھگ جو آریہ قوم وسط ایشیا سے ہندستان میں داخل ہو کر یہاں بسنا شروع ہوئی اسی کی ایک شاخ اس سے کچھ پہلے ایران میں آکر آباد ہوئی۔ ہندستان کی طرح ایران میں بھی آریوں کی یہ آبادکاری درجہ بدرجہ پہلے سے آباد مقامی لوگوں کے ساتھ جدّ و جہد کرتے ہوئے

واقع ہوئی ہوگی، اور یہ عمل ایک طویل عرصہ پر محیط رہا ہوگا۔ یہ بات کہ ایران میں بسنے والے آریہ اور ہندستان تک پہنچنے والے آریہ قبائل میں بہت قریبی تعلق تھا اور ان کو ایک دوسرے سے جدا ہوئے بہت طویل عرصہ نہیں گزرا تھا، جیسا کہ شمال کے طور سے یورپ میں جاکر بسنے والے آریہ قبائل کے بارے میں کہا جاسکتا ہے، مختلف شواہد سے ثابت ہے جس میں سب سے اہم اوستا اور ویدوں کا تقابلی لسانیاتی مطالعہ ہے۔ ایک اور حقیقت جو اس نظریہ کو تقویت پہنچاتی ہے وہ قبل از زرتشت ایرانی آریہ قبائل کے مذہبی تصورات، جو اوستا کے حوالے سے معلوم ہوئے ہیں اور ہندستانی آریوں کے مذہبی عقائد کی باہمی مماثلت ہے۔ یہ مماثلت اتنی گہری ہے کہ معمولی مقامی تبدیلیوں کے ساتھ یہ ایک ہی مذہب قرار دیا جاسکتا ہے جو ایران اور ہندستان کے آریوں کے درمیان رائج تھا۔ اس طرح ایران کے قبل از زرتشت آریہ مذہب کے بارے میں جو باتیں ہم نہیں بھی جانتے وہ ویدوں میں محفوظ ہندوستانی آریہ مذہب کی تفصیلات پر قیاس کر سکتے ہیں۔

ہندستان کی طرح قدیم ایران کا مذہب بھی بنیادی اعتبار سے فطرت کے مختلف مظاہر کی تجسیم اور ان کی مختلف دیوی دیوتاؤں کی حیثیت سے پرستش پر مبنی ایک مشرکانہ مذہب تھا۔ ہندستان کے ویدک مذہب ہی کی طرح ان دیوتاؤں کے لیے اظہارِ عبودیت اور ان کی خوشنودی حاصل کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ یاجنا (ایرانی: یاسنا) یا قربانی تھی جس میں جانوروں کی قربانی خصوصی اہمیت رکھتی تھی۔ ایک مخصوص پودے (ہندستان میں سوم اور ایران میں ہوم) سے تیار کردہ نشہ آور مشروب کی مذہبی حیثیت دونوں جگہ مسلّم تھی۔ اسی طرح ہندستانی تصوّر میں دو قسم کی آسمانی ہستیوں اشورا اور دیوتا کی طرح ایران میں بھی ان دو انواع کا وجود اہورا اور دیو کی شکل میں پایا جاتا تھا۔ ان کے نام بھی اکثر وہی ہیں جو ہندستان میں رائج تھے مثلاً اِندر، سوروا (ہندستانی سروا یا رُدر)، مِترا، نان ہتھیا (ہندستانی ناستیا)، وُرُن، وایو، اَتر (ہندستانی اگنی)، اناہیتا (ہندستانی سرسوتی) ایم نپت، پارندی (ہندوستانی پُرندھی)، وِشنو اور توشتر وغیرہ۔[۶] ہندستانی آریوں کی طرح قدیم ایرانی سماج بھی تین بنیادی ذاتوں یعنی مذہبی طبقہ، لڑنے بھڑنے والا طبقہ اور کاشت کاری و تجارت کرنے والا طبقہ (ہندستانی برہمن، چھتری اور ویش) پر مبنی تھا۔[۷]

گاتھاؤں میں موجود زرتشت کے کلام سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جس شدت سے انھوں نے قربانی کی رسم کی مخالفت کی ہے اور اس کو ادا کرنے والوں کو شیطان کا پجاری کہا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندستان کے ویدک مذہب کی طرح ایران کے مشرکانہ مذہب میں بھی تبدریج

قربانی کو مرکزی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور اس وقت کا مذہبی احساس رُو بہ زوال ہو کر محض قربانی کی رسم کی ظاہری ادائیگی تک محدود رہ گیا تھا۔ البتہ یہ ہندستان اور ایران کا فرق تھا کہ جہاں آریہ مذہب کی اس بگڑی ہوئی شکل کا ردِّ عمل زرتشت کی مُصلحانہ طرز کی تحریک میں ہوا وہاں ہندستانی ماحول میں یہ ردِّ عمل ایک متصوّفانہ روحانیت کے فروغ کا سبب بنا جو اُپنشد میں اپنے عروج کو پہنچ گئی۔

زرتشت کے کلام سے اس دور کی سماجی حالت کے بارے میں جو نتائج نکالے جا سکتے ہیں ان میں کھیتی کرنے اور مویشی پالنے والے پُر امن مزارعین اور جنگجو لٹیرے خانہ بدوش قبائل کے درمیان ایک مستقل کشمکش کو خاصی اہمیت دی جا سکتی ہے۔ یہ جنگجو قبائل نہ صرف مستقل سکونت رکھنے والے مزارعین اور ان کے مویشیوں کے دشمن بتائے گئے ہیں بلکہ وہ زرتشت کے نزدیک جانوروں کی قربانی پر مبنی شیطانی مذہب کے بھی پیرو ہیں۔[۵] بہت سے مغربی مصنفین کے نزدیک زرتشت کے کلام میں حق و باطل کی واضح تقسیم اور ان کے درمیان ایک مستقل کشمکش کا تصور اُن مخصوص سیاسی و سماجی حالات سے متاثر ہے جو اُس وقت ایران میں درپیش تھے۔ خود زرتشت نے بھی پر زور الفاظ میں پُر امن مزارعین کی حمایت کی ہے اور جنگجو خانہ بدوشوں کو باطل کا پرستار قرار دیا ہے۔[۶]

زرتشت کے جو حالات اوستا سے اخذ کیے جا سکتے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا دائرۂ عمل اور ان کی مذہبی تحریک کی نشو و نما خراسان اور شمالی افغانستان کے علاقوں میں ہوئی جہاں ان کو ایک مقامی سردار وِشتاسپ کی حمایت حاصل ہو گئی تھی لیکن زرتشت کے کلام میں موجود بعض اشاروں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اِس علاقے کے باشندہ نہ تھے بلکہ مغربی ایران سے اور اغلباً رے کے مقام سے ہجرت کر کے وہاں پہنچے تھے۔ ان کی تاریخِ پیدائش اور زمانے کے بارے میں محققین میں اختلاف رہا ہے لیکن خود زرتشتی روایت میں زرتشت کا جو عہد بتایا جاتا ہے اس کو اب عام طور سے قرین صحت سمجھا جانے لگا ہے۔ اس روایت کی رُو سے زرتشت کا زمانہ سکندر یونانی سے ۲۵۸ سال قبل تھا۔ سکندر نے شہنشاہ ایران دارائے سوم کو ۳۳۰ ق م میں شکست دی۔ اس طرح زرتشت کا زمانہ ۵۸۸ قبل مسیح رہا ہو گا۔ اب اگر ہم یہ گمان کریں کہ جس وقت زرتشت کو اپنی تحریک میں کامیابی حاصل ہونی شروع ہوئی اسی وقت سے لوگوں نے ان کی اہمیت کو محسوس کیا

ہوگا اور ان کو یاد رکھا ہوگا تو پھر یہ وہ موقع ہوگا جب وہ شاہ خراسان وشتاسپ اور دربار کے اہم سرداروں کو اپنے مسلک کا پیروکار بنانے میں کامیاب ہوگئے تھے۔ روایتی اعتبار سے زرتشت کی عمر اس وقت چالیس سال کی تھی۔ اور چونکہ ہم کو یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ ان کی کل عمر ستہتر سال کی تھی اس لیے ان کی تاریخ پیدائش ۶۲۸ اور تاریخ وفات ۵۵۱ ق م۔ قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے۔

زرتشتی روایات میں زرتشت کو اسپتامانامی ایک معزز خاندان کا فرد بتایا جاتا ہے۔ ان کے والد کا نام پوروشاسپ اور والدہ کا نام ڈیودھا تھا۔ تمام مذہبی رہنماؤں کی طرح زرتشت کی ولادت اور بچپن سے متعلق بہت سے معجزات اور کرامات زرتشتی روایت میں منقول ہیں۔ ان تفصیلات سے قطع نظر بعض مآخذ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ زرتشت کا تعلق اپنے علاقے کی مذہبی رہنماؤں کی جماعت سے تھا اور خود زرتشت نے بھی پروہت بننے کی تربیت حاصل کی تھی۔ ان کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے اور خود گاتھاؤں میں ان کے کلام سے بھی اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اوائل عمر سے ہی غور و فکر کے شائق اور حقیقت کے متلاشی تھے۔ روایت ہے کہ تقریباً ۱۵ سال کی عمر میں انھوں نے صحرا کے اندر خلوت نشینی اختیار کرلی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک پہاڑ پر تنہائی میں انھوں نے ایک مدتِ دراز تک قیام کیا۔ بہر حال مختلف ذرائع سے یہ ثابت ہے کہ اپنی پیغمبری کے اظہار سے پہلے ایک طویل زمانہ زرتشت نے حقیقت اعلیٰ کی تلاش و جستجو اور اس سے وصال حاصل کرنے کی تمنا میں گزارا تھا۔ حقیقت اعلیٰ کی جستجو میں ان کی وابستگی اور جوش و جذبہ کا اندازہ ان کے اس کلام سے بھی ہوتا ہے جو اوستا میں محفوظ ہے۔ مثال کے طور سے چوالیسویں یاسنا جس کا بیشتر حصہ زرتشت کی بیتابانہ جستجو کا مظہر ہے، کچھ اس طرح کے بیانات پر مشتمل ہے:

"خداوند! میرا تجھ سے یہ سوال ہے۔ مجھے سچ سچ بتادے۔ وہ ذات قدیم کون ہے جو پیدائش کے ذریعہ حقیقت کی خالق ہے؟۔ وہ کون ہے جس نے سورج اور ستاروں کے راستے مقرر کیے ہیں؟ تیرے سوا وہ کون ہو سکتا ہے جو چاند کو گھٹانے اور بڑھانے کا ذمہ دار ہے؟ یہ مجھے معلوم کرنا ہے، اور اس کے علاوہ اور بہت سی باتیں بھی۔

خداوند! میرا تجھ سے یہ سوال ہے۔ مجھے سچ سچ بتادے۔ کس نے زمین کو

نیچے بچھا دیا ہے اور آسمان کو اوپر (معلّق) کیا ہے کہ وہ نیچے گرتا بھی نہیں اور کس نے پانی کے (ذخائر) اور نباتات کو موزوں کیا ہے۔ کس نے ہوا اور بادلوں کو صبا رفتار گھوڑوں پر سوار کر دیا ہے اور کون، اے حکیم مطلق! "نیک خیال" کا خالق ہے۔

خداوند! میرا تجھ سے یہ سوال ہے۔ مجھے سچ سچ بتا دے۔ کون صنّاعِ اعظم ہے جس نے تاریکی اور نور کو بنایا ہے اور جاگنا اور سونا کس صانع کی تخلیق ہیں؟ اور کس نے صبح، دوپہر اور شام بنائی ہے کہ عقلمند آدمی اپنے کام کا دھیان رکھے۔

خداوند! میرا تجھ سے یہ سوال ہے ــــ مجھے سچ سچ بتا دے۔ کس نے "صحیح فکر" کو جنم دیا ہے جس کی پوجا "غلبۂ الٰہی" کے ساتھ ہوتی ہے۔ کس نے بیٹے کو باپ کی فرمانبرداری کا سبق سکھایا ہے؟ تیری اِن نشانیوں سے تجھے پہچانتے ہوئے اور یہ جانتے ہوئے کہ اپنی "روحِ مقدّس" کے ذریعہ تو ہی تمام اشیاء کا خالق ہے میں تیری تائید اور نُصرت کے لیے تیار رہوں۔" ۵۹

ایک مدّت دراز تک جنگلوں اور بیابانوں میں بھٹکتے رہنے اور ایمان و ہدایت کی تلاش کے بعد تقریباً ۳۰ سال کی عمر میں زرتشت کو خدائے واحد اہورامزد کا مکاشفہ حاصل ہوا۔ دنیا کے مذہبی رہنماؤں میں یہ زرتشت کی خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کلام میں بار بار خدائے واحد کے ساتھ اپنے رُوبرو مکاشفہ اور مکالمہ کا ذکر کرتے ہیں۔ گاتھاؤں میں زرتشت کے کلام کا کثیر حصہ خدائے واحد اہورامزد کے ساتھ اُن کے سوال و جواب پر منحصر ہے۔

اہورامزد کے ساتھ مکاشفانہ ملاقات اور اس سے براہ راست ایمان و یقین کی دولت کے حصول کے ساتھ ہی زرتشت کے پیغمبرانہ دور کا آغاز ہوتا ہے۔ خدائے واحد کی معبودیت اور اس کی برتری پر ایمان، کے ساتھ ساتھ زرتشت کو یہ ایقان بھی حاصل ہوا تھا کہ وہ خدا کے منتخب اور برگزیدہ بندے ہیں تاکہ لوگوں کو دوسرے دیوتاؤں سے موڑ کر خدائے برتر اہورامزد کی عبادت کی طرف متوجہ کریں۔ زرتشت نے اہورامزد کے ساتھ اپنے مکالموں کے دوران نہ صرف اس ذمّہ داری کو بخوشی قبول کیا بلکہ بار بار اس کا اعلان کیا ہے اور اس سلسلے میں اہورامزد سے استعانت کی درخواست بھی کی ہے۔ اپنی پیغمبرانہ کوششوں اور لوگوں میں اہورامزد کی عبادت پر مبنی ایک نئے مذہب کی تبلیغ کے سلسلے میں زرتشت

کو پُرانے سیاسی و مذہبی برسرِ اقتدار طبقے کی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس زمانے کا سیاسی اعتبار سے حکمران طبقہ، جس کو زرتشت نے اپنے کلام میں "کاوی" کی اصطلاح سے یاد کیا ہے، اور مذہبی رہنماؤں کی جماعت جو کرایان (جمع) کے نام سے یاد کی گئی ہے، زرتشت کی مذہبی تحریک کی سخت مخالف تھی۔ یہاں تک کہ تقریباً دس سال مسلسل جدوجہد اور لوگوں میں اپنی تعلیمات کو عام کرنے کی کوشش کے باوجود زرتشت اپنے وطن (شمالی مغربی ایران) میں کوئی کامیابی نہیں حاصل کر سکے۔ اس دور میں ان پر جو بے بسی اور مایوسی کی کیفیت تھی اس کا کچھ اندازہ ان کے کلام کے بعض حصّوں سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر یاسنا اکیاون[۵۱] جس میں اس نوعیت کے کئی اشارے ہیں، اس طرح شروع ہوتی ہے:

"میں کس سرزمین کا رُخ کروں اور کہاں جائے فرار اختیار کروں؟ میرے خاندان اور قبیلہ نے مجھے چھوڑ دیا ہے۔

نہ تو مُلک اور نہ ہی گاؤں کے ظالم حکمرانوں سے مجھے کوئی اُمید ہے۔ اس صورتِ حال میں، خداوند! میں کس طرح تیری تائید و نصرت حاصل کروں"۔[۵۱]

بالآخر اپنے ہم وطنوں سے مایوس ہو کر اور ان کی مخالفت سے تنگ آکر زرتشت نے مشرقی ایران کا رُخ کیا جو اس زمانے میں خوراسمیا کہلاتا تھا اور جس میں موجودہ خراسان اور شمالی افغانستان کے علاقے شامل تھے۔ یہاں پر ایک ریاست کے حکمران وِشتاسپ نے جس کا پایہ تخت بلخ تھا، زرتشت کی تعلیمات میں دلچسپی ظاہر کی اور مؤخر الذکر کی کوششوں سے بالآخر وِشتاسپ اور اس کے بیشتر امراء نے زرتشتی مذہب قبول کر لیا۔ پھر بھی وِشتاسپ کے درباریوں میں ایک جماعت زرتشت کے مخالفین کی بدستور باقی رہی جو وقتاً فوقتاً زرتشت کے لئے آزمائش کے لمحات پیش کرتی رہتی تھی۔

تقریباً ۴۰ سال کی عمر میں مہاجرت کی حالت میں شاہ وِشتاسپ کی سرپرستی اور حمایت حاصل ہو جانے کے بعد زرتشت کا کام نسبتاً آسان ہو گیا۔ اس کے بعد ان کے لب و لہجہ میں بھی زیادہ خود اعتمادی اور باطل پرستوں کے خلاف ان کی جدوجہد میں زیادہ مضبوط رویّہ پیدا ہو جاتا ہے:

"تیرے قوانین کو یاد رکھتے ہوئے ہم ان باتوں کا اعلان کرتے ہیں جن کو باطل پرست اور ایمان والوں کے دشمن سننا بھی نہیں چاہتے، یہ وہ باتیں ہیں

جو مزد (خدائے واحد) کے پرستاروں کے لیے بھلائی ہی بھلائی ہیں۔ اگرچہ ہدایت کا راستہ سب کی نظریں واضح نہیں ہے لیکن میں تم سب کا سامنا کروں گا، کیونکہ اہورا مزد نے مجھے دونوں (حق و باطل کی) جماعتوں کے درمیان ثالث بنایا ہے کیونکہ یہ ہم ہی ہیں جو راہ حق پر ثابت قدم ہیں۔"[۱۱]

بلخ میں اپنا مرکز قائم کرکے اپنی عمر کے بقیہ ۳۷ سال زرتشت نے اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں صرف کئے، اور اس دوران اُن کو باوجود مخالفین اور باطل پرست حکمرانوں اور مذہبی رہنماؤں کے ساتھ طویل جدّوجہد کے خاطر خواہ کامیابی حاصل ہوئی۔ ایران کے ایک بڑے حصے اور خاص طور سے مشرقی ایران میں ان کے مذہب کے ماننے والوں کی ایک بڑی جماعت پیدا ہوگئی۔ اسی طرح جب ۷۷ سال کی عمر میں بعض روایتوں کے مطابق ایک مخالف حملہ آور فوج سے جنگ کے دوران اپنے عبادت خانے کی حفاظت کرتے ہوئے زرتشت کو شہادت حاصل ہوئی، تو ان کا مذہب اپنے پیروں پر کھڑا ہو چکا تھا اور آنے والی صدیوں میں وہ ایرانی سلطنت کا مقبول ترین مذہب بننے والا تھا۔

تعلیمات :

جیسا کہ ہم نے ابتداءً ذکر کیا تھا، بعد میں ساسانی عہد کے زرتشتی مذہب یا موجودہ دور کے پارسی رسوم و عقائد سے زرتشیت کی تعلیمات کا اندازہ لگانا بہت سی غلط فہمیوں کا باعث بن سکتا ہے۔ عصرِ جدید کی تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ زرتشتی روایت میں اوستا کے صرف اُس حصّہ کی تعلیمات کو جو کہ گاتھاؤں کے نام سے منسوب ہے، زرتشت کی اپنی تعلیمات سمجھا جا سکتا ہے۔ نیز یہ کہ بعد کے دور میں زرتشتی روایت میں نظریاتی اور عملی اعتبار سے اتنی زیادہ تبدیلیاں آئیں کہ زرتشیت کی اپنی تعلیمات کا بڑا حصہ مسخ ہو کر رہ گیا۔ اس صورت حال کا صحیح اندازہ اسی وقت لگ سکا جب کہ انیسویں صدی میں مغربی محققین اوستا کی زبان پڑھنے میں کامیاب ہوگئے اور اس کا ترجمہ انھوں نے مغربی زبانوں میں شائع کیا۔ اس کے بعد سے پارسی عالموں میں سے بھی کئی ایک نے تحقیق کے اس میدان میں قدم رکھا اور وہ اپنے پیغمبر کی حقیقی تعلیمات کو بعد کی بدعات اور تبدیلیوں سے الگ کرکے دیکھنے میں کامیاب ہوئے۔[۱۲]

گاتھاؤں کے مطالعہ سے زرتشت کی جو تعلیمات سامنے آتی ہیں ان میں سب سے نمایاں اور مرکزی اہمیت کی حامل ایک خدائے واحد اہورا مزد کا تصوّر اور صرف اسی کے معبودِ حقیقی ہونے پر اصرار ہے۔ اگرچہ ایران کے قدیم مذہب میں بھی اہورا (سنسکرت: اسُورا) فوق الفطرت ہستیوں کی ایک نوع تھی جن کی پرستش قدیم آریائی مذہب کا ایک حصّہ بن چکی تھی، لیکن زرتشت کی اپنی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے ان متعدد اہوراؤں میں سے جن کو ایرانی پہلے سے مانتے چلے آرہے تھے، اہورا مزد (معبودِ حکیم) کے ہی معبودِ حقیقی اور خدائے واحد ہونے کا اعلان کیا، اور اس کی ایسی صفات اور خصوصیات پیش کیں جن سے صرف اُسی ایک ہستی کے مالکِ دوجہاں اور بندگی کے لائق ہونے کا تصوّر بالکل واضح ہوگیا[۱۱۳]۔ گاتھاؤں میں ایک جگہ زرتشت کہتے ہیں:

"ابتدا سے ہی جب سے مجھے تیری معرفت حاصل ہوئی، اے مزد! مجھے یقینِ کامل حاصل ہوگیا کہ تو ہی کائنات میں فاعلِ مطلق ہے، تو ہی "نیک خیال" (وَہومنہ) کا مالک اور "نظمِ کائنات" (آشاوَہشتا) کا خالق ہے اور تو ہی انسانوں کے افعال کا نگراں ہے"[۱۱۴]

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

"میں اُس کا بیان کرتا ہوں جو تمام چیزوں سے بُلند و بالا ہے اور "نظمِ کائنات" (آشاوَہشتا) کے ذریعہ اُسی کی حمد گاتا ہوں، وہی ہے جس کی رحمت کے سہارے تمام مخلوقات اپنی زندگی گزار رہی ہیں۔ اے اہورا مزد! روح القُدس کے واسطے سے ہماری طرف متوجہ ہو۔ تیری "حکمت" (وَہومنہ) نے ہی ہمیں تیری حمد کرنا سکھایا ہے، اب تو ہی ہمیں ہدایت کا راستہ دکھا"[۱۱۵]

زرتشت نے اہورا مزد کو خالقِ کائنات، مالکِ دوجہاں، ساری مخلوقات کے پالن ہار، مکمّل اختیار اور قدرت کے مالک، علیم و خبیر، ازلی اور ابدی، اور سب سے بُلند و بالا معبودِ حقیقی کے طور پر پیش کیا ہے۔ اہورا مزد کی کائنات پر مکمّل حکمرانی، قبضہ و اختیار، اور خالقیت و رُبوبیت کی صفات کے ساتھ ساتھ زرتشت نے اور دوسرے تمام دیوتاؤں کی، جن کو قدیم ایرانی مانتے چلے آرہے تھے، بہت شدّت سے مخالفت کی ہے۔ انھوں نے نہ صرف ان دیوتاؤں کو اُلوہی

صفات و اختیارات میں کسی طور شریک کرنے سے انکار کیا ہے، بلکہ ان کو صاف طور سے باطل اور شر پسند طاقتوں میں شامل کیا ہے جو کہ اہورا مزد کی مخالف اور شیطانی جماعت سے تعلق رکھتی ہیں۔

"لیکن تم، تم دیوتاؤ! اور تمھارے سب پجاری، سب کے سب شیطان کی ذرّیات میں سے ہو! تمھارے اعمال، جن کے لیے تم دنیا کے ساتویں طبق میں مشہور ہو (سرناسر) مشتبہ ہیں۔ کیونکہ تم ایسی چال چلتے ہو کہ تمھارے متبعین بظاہر ترقی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ وہ متبعین ہیں جو "نیک خیال" (وہو منہ) سے دور رہتے ہیں اور اہورا مزد اور "راستی" (آشا وہشتا) کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ تم (دیوتاؤ!) اسی طرح لوگوں کو گمراہ کرتے ہو جیسا کہ ابلیس (انگرامینیو) نے تمھیں اپنے "خیالِ بد" سے گمراہ کیا جب کہ اس نے اپنی بدگوئی سے باطل پرستوں سے دنیا کی حکومت کا وعدہ کیا۔ (یاسنا ۳۲ - ۳ - ۵)[۱۶۶]

مندرجہ بالا اقتباس میں ابلیس کے واسطہ سے کائنات میں موجود قوتِ شر کا ذکر آیا ہے لیکن خیر و شر کی کشمکش کے مسئلے پر جس کو زرتشت کی تعلیمات میں خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے ہم بعد میں گفتگو کریں گے، اس وقت تو یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ زرتشت نے اہورا مزد کے سلسلے میں جو تعلیمات پیش کی ہیں وہ موحّدانہ نوعیت کی ہیں اور اس طرح زرتشت کو توحید کے علمبردار ایک ایرانی پیغمبر کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ زرتشت کا پیش کردہ اہورا مزد کا تصور نہ صرف ایک ایسے خدائے واحد کا تصور ہے جو حیّ و قیّوم اور کائنات کی تمام چیزوں کے وجود کی علّت العلل ہے، بلکہ وہ ایک زندہ، فعّال اور رحیم و کریم خدا ہے۔ ہر طرح کی خوبیاں اُس کے لیے واجب اور اُس کی ذات ہر طرح کے شر اور عیب سے پاک بیان کی گئی ہے پھر یہ کہ کائنات کے نظم (حکمرانی) اور انسانوں کی بھلائی پر مستقل متوجہ رہنے کے ساتھ ساتھ وہ سب سے بڑا منصف اور قیامت (فراشکرت) کے دن لوگوں کو ان کے اعمال کے مطابق اچھا یا بُرا بدلہ دینے والا ہے۔ اس پہلو سے اگر زرتشت کے بیان کردہ اہورا مزد کے تصور کو دیکھا جائے تو وہ یہودی اور اسلامی تصورِ خدا سے زیادہ مختلف نظر نہیں آتا۔ البتہ توحید کے اس تصور کے مقابلے میں، جو مثال کے طور سے اسلامی تعلیمات میں ملتا ہے، اہورا مزد کا تصور اس لحاظ سے مختلف نظر آتا ہے کہ زرتشت کے تصورِ الٰہ میں اہورا مزد کی بعض اہم صفات کو

متعین شخصیات کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر گاتھاؤں میں مذکور سات متبرک شخصیات (امیشا اسپنٹا) اہورا مزد کے ساتھ ساتھ زرتشت کی عقیدت اور محبت میں حصہ دار معلوم ہوتی ہیں۔ یہ سات متبرک شخصیات مندرجہ ذیل ہیں[۱۷]:

(۱) اسپنٹا مینیو (روح القدس)

(۲) وہومنہ (نیک خیال)

(۳) آشا وہشتا (راستی، نظم کائنات)

(۴) خشتر اویریہ (مکمل اختیار و سلطانِ الٰہی)

(۵) آرامیتی (عقیدت اور اخلاص)

(۶) ہوروتیات (درجۂ کمال اور بے عیبی)

(۷) امیرتیات (بقائے دوام)

اہورا مزد کی یہ خصوصیات اگرچہ اپنے معانی اور نوعیت کے لحاظ سے بھی مقدس ہستیوں سے زیادہ اہورا مزد کی صفات معلوم ہوتی ہیں، لیکن گاتھاؤں میں ان کا تذکرہ اس طور سے کیا گیا ہے کہ یہ صفات اہورا مزد سے الگ اپنی ایک متعین شخصیت رکھتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ درحقیقت ان کی حیثیت ان درمیانی واسطوں کی ہے جن کے ذریعہ اہورا مزد کائنات میں حکمرانی کا کام سرانجام دیتا ہے۔ اس صورت میں یہ دینِ اسلام کے معزز فرشتوں سے زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتیں جن کے سپرد مختلف فرائض ہیں جن کو وہ خدا کے حکم سے بجالاتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت صرف زرتشتیت کی ان متبرک شخصیات کے اہورا مزد کے احکام کی بجاآوری کے لیے ایک واسطہ ہونے کی حیثیت میں ہی ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ دوسری طرف یہ متبرک شخصیات اہورا مزد سے الگ اپنا کوئی مستقل وجود رکھتی ہوئی نہیں معلوم ہوتیں، جیساکہ ذیل کے اقتباس سے ظاہر ہو رہا ہے:

"اہورا مزد ہم کو بھی 'روح القدس' (اسپنٹا مینیو) اور 'نیک خیال' (وہومنہ) کے ذریعہ اور ان اعمال و اقوال کے ذریعہ جو 'راستی' (آشا وہشتا) کے مطابق ہوں اور 'سلطانِ الٰہی' (خشتر اویریہ) اور 'عقیدت و اخلاص' (آرامیتی) کے ذریعہ 'درجۂ کمال' (ہوروتیات) اور 'بقائے دوام' (امیرتیات) عطا کرے۔ (یاسنا ۴۷-۱)[۱۸]"

گاتھاؤں سے لیے گئے مندرجہ بالا اقتباس میں جہاں ساتوں متبرک ہستیوں کا ذکر ایک ہی جگہ پر آگیا ہے وہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ ان اُلوہی صفات میں سے بعض ایسی بھی ہیں جو کسی درجہ میں انسانوں کو بھی ودیعت ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر "عقیدت و اخلاص" ایک مخلص زرتشتی کا اہورا مزدا کے لیے موزوں ترین رویہ ہو سکتا ہے، اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اگرچہ "عقیدت و اخلاص" (آرامیتی) کا ذکر ایک متبرک ہستی یا دوسرے الفاظ میں ایک اُلوہی صفت کے طور پر ہوا ہے لیکن اس صفت کا اطلاق (زرتشتی نقطۂ نظر سے) راہ راست پر قائم انسانوں پر ہی زیادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح "راستی" (آشا وہشتا) بھی اگرچہ اُلوہی صفات میں نمایاں مقام رکھتی ہے لیکن اسی "راستی" پر ثابت قدم رہ کر، گویا اس صفت کو اپنا کر ہی، ایک انسان صحیح معنوں میں اہورا مزدا کا پرستار بن سکتا ہے۔ "درجۂ کمال" اور "بقائے دوام" (ہورو نیات اور امیرتیات) اگرچہ بنیادی اعتبار سے اہورا مزدا ہی کے لیے روا ہیں لیکن اپنے جن بندوں سے وہ خوش ہو ان کو اپنی رحمت سے وہ یہ خصوصیات بھی عطا کر سکتا ہے، "درجۂ کمال" کسی حد تک اسی دنیا میں اور "بقائے دوام" آخرت میں۔ اسی طرح "نیک خیال" (وہومنہ) اگرچہ ارادۂ خداوندی (اہورا مزدی) کا دوسرا نام ہے لیکن یہ انسانوں کے اہورا مزدا سے رابطہ قائم کرنے میں واسطہ کا کام کرتا ہے۔ درحقیقت اگر ان اُلوہی صفات پر اس لحاظ سے غور کیا جائے تو سوائے روح القدس کے اور دوسری تمام اہم صفاتِ الٰہی (امیشا اسپنتا) کسی نہ کسی نوعیت میں انسانوں سے متعلق بھی ہو سکتی ہیں، اور یہ صورت بعض دوسرے مذاہب، مثلاً اسلام کے پیش کردہ تصورِ الٰہ سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ البتہ زرتشت کی اپنی انفرادیت اس چیز میں نمایاں ہوتی ہے کہ وہ ان اہم صفاتِ الٰہی کو مخصوص اور مجسّم شخصیات کے طرز میں پیش کرتے ہیں، اور اہورا مزدا کے ساتھ اپنی عقیدت اور وفاداری کا اعلان کرتے ہوئے ان "متبرک ہستیوں" سے بھی اپنا تعلق خاطر ظاہر کرتے رہتے ہیں۔ اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر ان "متبرک ہستیوں" کی صحیح نوعیت یعنی ان کے صفاتِ الٰہی ہونے کو ملحوظ رکھا جائے تو زرتشت کے موحدانہ تصورِ الٰہ پر حرف نہیں آتا، لیکن گاتھاؤں کی ظاہری عبادت اور طرزِ تخاطب کے پیشِ نظر بظاہر ان کی توحید پر شرک کی پرچھائیں پڑتی ہوئی محسوس ہو سکتی ہے۔

اہورا مزدا کے موحدانہ تصورِ الٰہ کی دریافت اور اس کے پُرزور اعلان کے ساتھ

زرتشت کی تعلیمات میں دوسرا اہم عنصر کائنات میں خیر و شر کی باہمی کشمکش کا استحضار اور اس کا ایک ہمہ گیر تصور ہے۔ زندگی کا تاریک، پُر اندوہ اور شر کے مختلف مظاہر سے عبارت پہلو انسان کے لیے ہمیشہ ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ مذاہب عالم جو انسانی تقدیر کے بنیادی سوالوں کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس مسئلہ سے پہلوتہی نہیں کر سکتے تھے چنانچہ دنیا کے تقریباً سبھی مذاہب میں کائنات میں شر کے وجود، اس کی موجودگی میں انسانی رویہ اور اس کے دائمی حل کے سلسلے میں تعلیمات ملتی ہیں۔ لیکن شاید یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ زرتشتیت دنیا کے اُن مذاہب میں سے ہے جنھوں نے اس مسئلہ کو خصوصی اہمیت دی ہے، اور زندگی کے اس پہلو کو اپنی پوری توجہ کا مستحق سمجھتے ہوئے اس سلسلے میں واضح اور تفصیلی تعلیمات پیش کی ہیں۔ بلکہ اگر صرف زرتشت کے اپنے کلام گاتھاؤں کو ہی پیش نظر رکھا جائے، تو بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائنات میں خیر و شر کی دُوئی اور ان کا باہمی تضاد ایک ایسا موضوع تھا جس نے زرتشت کو گہرے طور سے متاثر کر رکھا تھا چنانچہ وہ اپنی تعلیمات کے کسی پہلو میں اس حقیقت سے غافل نہیں رہے اور مختلف صورتوں میں یہ موضوع ان کی اکثر تعلیمات میں جھانکتا رہتا ہے۔ دوسری طرف زرتشت کے بعد ان کے پیروؤں نے اس سلسلہ میں اتنا انہماک ظاہر کیا کہ بالآخر وہ کائنات میں دُو مستقل طاقتوں کو خیر اور شر کے الگ الگ سربراہوں کی حیثیت سے ماننے لگے اور "ثنویت" یا دُو خداؤں پر عقیدہ رکھنے والے قرار پائے۔ بعد کی زرتشتی روایت میں اِس "بدعت" کے ارتقاء پر آگے چل کر ہم گفتگو کریں گے یہاں پر تو سرِ دست زرتشت کے اپنے کلام اور زرتشتی روایت میں خیر اور شر کی باہمی کشمکش کی اہمیت سے بحث ہے۔

یہ بات کہ خیر اور شر کی طاقتوں کا الگ الگ وجود اور ان کی باہمی کشمکش کا تصوّر زرتشت کی ذاتی بصیرت کی دین تھی یا اس میں ان کے ماحول اور قدیم ایرانی مذہبی تصورات کا بھی کچھ حصہ تھا، اس کا فیصلہ سرِ دست موجودہ تاریخی ماخذوں کی روشنی میں مشکل معلوم ہوتا ہے، لیکن قدیم ایرانی مذہب کی جُزوی روایت ویدک مذہب کے تصورات کو دیکھتے ہوئے جہاں کائنات میں خیر اور شر کی طاقتوں کی تقسیم، دیوتاؤں اور راکشسوں کی تفریق کی صورت میں ابتدا سے ہی موجود ہے، یہ کہنا کچھ بعید از قیاس نہ ہوگا کہ قدیم ایرانی مذہب بھی اس نوع کے عقائد کا حامل رہا ہوگا جہاں سے زرتشت کو خیر اور شر کے سلسلے میں بنیادی

تصورات مل سکتے تھے ۔ دوسری طرف گاتھاؤں میں خانہ بدوش جنگجو قبائل اور زراعت پیشہ پُرامن کسانوں کے درمیان موت و زیست کی کشمکش کو جس پُرزور طریقہ سے خیر اور شر کی دُوئی کے ایک بڑے مظہر کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے زرتشت کے نظریات میں اس دور کے سماجی اور معاشی حالات کے اثرات بھی تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں:

"اے خدا! میرا تجھ سے یہ سوال ہے کہ اس کی کیا سزا ہو گی جو شیطان کے پرستاروں کی حکومت چاہتا ہو؟ اُن لوگوں کی حکومت جو بُرے بُرے کام کرتے ہیں اور جو پُرامن کسانوں (اور مویشی پالنے والوں) کے جانوروں اور آدمیوں پر طاقت آزمائی کر کے ہی اپنی روزی حاصل کرتے ہوں" (یاسنا ۳۱-۱۵)[۲]

بہر حال اگر قدیم ایرانی تصورات اور اُن کے اپنے دَور کے سماجی اور معاشی حالات کا کوئی اثر زرتشت کی تعلیمات پر تسلیم بھی کر لیا جائے، تو بھی، جس شدت، وضاحت اور پیغمبرانہ یقین کے ساتھ زرتشت نے خیر اور شر کی کشمکش سے متعلق تصورات کو پیش کیا ہے اسے اُن کے اپنے روحانی تجربہ اور ذاتی بصیرت کی دین ہی کہا جا سکتا ہے۔

زرتشت کی تعلیمات میں اگرچہ اہورامزد یا معبودِ حقیقی، خیر اور شر کی کشمکش سے بالاتر ہے اور کائنات میں اس کشمکش کا وجود خود اس کی تخلیق اور اس کی اجازت سے جاری ہے، لیکن پھر بھی چونکہ اہورامزد خیر کو پسند اور شر کو ناپسند کرتا ہے، اور اس کشمکش کے آخری دَور میں (قیامت کے نزدیک) بالآخر شر پر خیر کی فتح کا ذمہ دار ہو گا، اس لیے اہورامزد کو خیر کا طرفدار اور سرپرست کہا جا سکتا ہے۔ لیکن باوجود خیر کو پسند کرنے اور شر سے نفرت کرنے کے اہورامزد خیر اور شر کی کشمکش میں براہ راست دخل انداز نہیں ہوتا، بلکہ طرفین کو ایک وقت مقررہ (قیامت) تک کے لیے چھوٹ دیئے ہوئے ہے کہ وہ آپس میں نبرد آزمائی کر کے اپنے اپنے جوہر دکھالیں۔ اس طرح خیر کی جماعت کی سربراہی اہورامزد نہیں بلکہ اس کے کارکن "روح القدس" (اسپنتا مینیو) کے سپرد ہے جس کو گاتھاؤں میں اہورامزد کا "(روحانی) فرزند" کہا گیا ہے[۱۲]۔ صفتِ الٰہی

اہم صفاتِ الٰہی کی تجسیم پر مبنی "متبرک ہستیوں" (امیشا اسپنتا) ہیں، جن کا تذکرہ

ہم اوپر کر چکے ہیں، ,,روح القدس،، ایک نمایاں مقام کا حامل ہے۔ اہورا مزد سے قربت اور روحانی درجہ بندی میں اپنی حیثیت کے لحاظ سے وہ دوسری تمام ,,متبرک ہستیوں،، پر فوقیت رکھتا ہے اور تمام مخلوقات میں اوّلین درجہ پر فائض ہے۔ اپنی اس نوعیت کے لحاظ سے کہ زرتشت ,,روح القدس،، کے واسطہ ہی سے اہورا مزد تک پہنچنا چاہتے تھے اور یہ کہ دوسرے تمام انسانوں کو ہدایت کا راستہ ,,روح القدس،، کے واسطے سے ہی حاصل ہوتا ہے، ,,روح القدس،، کو اہورا مزد کا اہم ترین کارکن کہا جاسکتا ہے اور جب ہم ,,روح القدس،، کی اس اہم ترین خصوصیت کو سامنے رکھیں کہ خیر اور شر کی کشمکش میں خیر کی جماعت کی سربراہی ,,روح القدس،، (اسپنتا مینیو) ہی کے سپرد ہے تو پھر اس کو اہورا مزد کا سالارِ اعظم کہنا نامناسب نہ ہوگا۔ دوسری طرف کائنات میں شر کی جماعت کا سردار، دوسرے الفاظ میں ابلیس اعظم، انگرا مینیو ہے۔ گاتھاؤں میں انگرا مینیو اور اسپنتا مینیو (روح القدس) کو جڑواں کہا گیا ہے اور چونکہ اسپنتا مینیو کی تخلیق ارادۂ الٰہی سے بتائی گئی ہے اس طرح انگرا مینیو کا خالق بھی بالواسطہ اہورا مزد ہی قرار پاتا ہے، اگرچہ اس سلسلے میں صراحت سے کوئی بیان نہیں ملتا۔ بہرحال، باوجود اہورا مزد (خیر محض) کی تخلیق ہونے اور باوجود خیر کی جماعت کے سردار اسپنتا مینیو کے جڑواں ہونے کے، انگرا مینیو نے ابتدا سے ہی اپنے لیے شر کا راستہ پسند کیا۔ گویا ابتدائے آفرینش سے ہی اسپنتا مینیو (روح القدس) اور انگرا مینیو (ابلیس اعظم) کے راستوں کا اختلاف اور ان کی باہمی دشمنی واضح ہوگئی تھی۔ ایک جگہ زرتشت کہتے ہیں:

> ,,میں اب دونوں جڑواں قوتوں کا بیان کرتا ہوں جب کہ روزِ ازل ہی میں اُس نے جو کہ خیر کی روح ہے، شر کی روح سے یوں خطاب کیا۔ ہمارے خیالات، ہماری تعلیمات، ہماری خواہشات، قول، فعل، دل، دماغ کبھی بھی ایک دوسرے کے مطابق نہیں ہوسکتے،،۔ (یاسنا ۴۵ - ۲۲) ۲۲

اس طرح خیر اور شر کے ان دو سربراہوں کے اختلاف اور باہمی کشمکش میں جو روزِ ازل سے ہی شروع ہوگئی تھی کائنات کی مخلوقات اپنی اپنی پسند کے مطابق خیر یا شر کی جماعت میں شامل ہوتی چلی گئیں۔ ان دونوں جماعتوں کی اس جنگ میں کسی مصالحت کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اس جنگ کا خاتمہ صرف کسی ایک جماعت کے نیست و نابود

ہو جانے پر ہی ہو سکتا ہے۔ "روح القدس" کی قیادت میں خیر کی جماعت کی یہ پوری کوشش ہے کہ شر نیست و نابود ہو جائے، جب کہ شر کی جماعت ہر لمحہ خیر کو مٹانے پر تلی رہتی ہے۔ یہ دونوں طاقتیں تا قیامت اسی طرح بر سرِ پیکار رہیں گی جب کہ زرتشتی عقیدے کے مطابق ایک مسیحا (سوشیانت) کا ظہور ہو گا جس کی معاونت سے خیر کی جماعت شر پر مکمل غلبہ حاصل کر لے گی اور کائنات سے شر نیست و نابود ہو جائے گا۔

اس ضمن میں زرتشت کے مذہبی تصورات کا ایک اہم پہلو سامنے آتا ہے اور وہ ہے مخلوقات (بشمول انسان) کے لیے ارادہ کی مکمل آزادی۔ زرتشت کے مذہبی تصور میں باوجود اہورامزد کے تمام تر غلبۂ و قدرت کا مالک اور لامحدود اختیار کا حامل ہونے کے خود اُسی کی مرضی سے مخلوقات کو اپنے ارادۂ و عمل میں پوری آزادی حاصل ہے۔ انسان یا دوسری مخلوقات اپنی مرضی سے خیر یا شر کو پسند کرنے میں مکمل آزاد ہیں۔ البتہ اہورامزد کے مقرر کردہ نظام کے تحت ہر ایک کو مرنے کے بعد کی زندگی میں اس کے اچھے یا بُرے عمل کا بدلہ ضرور ملے گا۔ ارادہ کی یہ مکمل آزادی درحقیقت زرتشت کے اس مذہبی احساس کی دین ہے جس میں اخلاقیات کو ایک نمایاں جگہ دی گئی ہے۔ زرتشت کے تصور میں یہ دنیا دارالعمل ہے جہاں خیر اور شر کی کش مکش ہر سطح پر جاری و ساری ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ خیر کو پسند کرے اور اپنی زندگی کے ہر میدان میں خیر کے مطابق زندگی گزار کر خیر کا سچا حامی بنے۔ گویا دوسرے الفاظ میں زرتشت کے تصور میں انسان کی زندگی سر تا سر ایک اخلاقی جدّوجہد ہے جہاں اس کو ہر قدم پر خیر کو چُننا اور شر کو رد کرنا ہوتا ہے۔ اس تصورِ زندگی پر اصرار کرنے اور اس کو فی الحقیقت معنی خیز بنانے کے لیے انسان کے لیے اپنی پسند اور ناپسند میں مکمل آزادی ضروری تھی تاکہ اس کے فیصلوں کی واقعی کوئی اہمیت قائم ہو سکے۔ انسان کے اپنے اعمال کے مطابق، مرنے کے بعد اچھے یا بُرے بدلہ کا تصور بھی زندگی میں اُس کے اچھے یا بُرے کام کرنے کی آزادی کے ساتھ وابستہ تھا۔ پھر دوسری طرف زرتشت کا رویّہ زندگی کی طرف سرتاسر منفی نہیں ہے۔ وہ اس دنیا کو شر یا مصائب کی آماجگاہ کہہ کر دنیا سے فرار کی تعلیم نہیں دیتے۔ اہورامزد کی پرستش کے ساتھ ساتھ زرتشت اس خیر و شر کی رزمگاہ یعنی دنیا میں انسان کو خیر کا حامی بن کر شر کے ساتھ جنگ میں پورا حصہ لینے کی دعوت دیتے ہیں۔ اس طرح زرتشت کے نزدیک انسان اپنی دنیاوی

زندگی میں اخلاقی اعتبار سے اچھی زندگی گزار کر ہی اہورا مزد کی خوشنودی اور مرنے کے بعد سعادت کی زندگی (بہشت) حاصل کر سکتا ہے۔

زرتشت کے مذہبی نظام میں اخلاقیات کی اہمیت اور زندگی میں ہر قدم پر خیر کو پسند کرتے ہوئے شر کے رد کرنے پر اصرار سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید اخلاقی زندگی کی یہ مذہبی اہمیت اُن تمام مذہبی روایات کی خصوصیت ہے جن میں حقیقت اعلا کے تنزیہی تصور TRANSCENDENCE پر زور دیا گیا ہے۔ زرتشتیت، یہودیت، اسلام، ہنایان بُدھ مت وغیرہ سبھی مذاہب میں انسان کے لیے اپنی زندگی کو مخصوص ضوابط کے مطابق کرنے یا دوسرے الفاظ میں ظاہری شریعت کا پابند کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ اِن مذاہب میں انسان کے لیے اپنے ظاہری اعمال میں مخصوص صورتوں کو اختیار کرنے اور دوسری صورتوں سے پرہیز کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ جب کہ ایسے مذاہب جن میں حقیقتِ اعلا کے کائنات میں جلوہ گر ہونے IMMANENCE اور اُس کی قربت کو اہمیت دی گئی ہے، جیسے وِشنومت، عیسائیت، تاؤ اِزم، مہایان بُدھ مت وغیرہ، وہاں اصل چیز حقیقتِ اعلا سے انسان کا قلبی تعلق ہے اور اِسی پر خصوصیت سے زور دیا جاتا ہے۔ گویا ظاہری اعمال کے معیاری ہونے کے مقابلے میں ایمان کو زیادہ سراہا جاتا ہے۔ یہاں بہر حال یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ اِن تمام مذاہب میں ظاہری شریعت یا ایمان ایک دوسرے کو اپنے سے مستثنیٰ نہیں کرتے بلکہ اِن مذاہب میں فرق صرف ایک یا دوسرے پہلو پر زور دینے کا ہے ورنہ تمام مذاہب میں دونوں پہلو کسی نہ کسی درجہ میں موجود رہتے ہیں۔

زرتشت کی تعلیمات کا ایک اور اہم پہلو، اور جس نے بعض دانشوروں کے خیال میں دوسرے مذاہب کو گہرے طور پر متاثر کیا ہے، انسان کے مرنے کے بعد کی زندگی اور آخرت سے متعلق تصورات ہیں۔ اس سلسلے میں زرتشت نے اپنی تعلیمات کو بہت واضح طور پر پیش کیا ہے کہ مرنے کے ساتھ انسان کی زندگی ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اس کی روح کو ایک پُل (چنوٹ) پر سے گزرنا ہوتا ہے جہاں اس کا امتحان ہو جاتا ہے۔ نیک انسان کی روح بہ آسانی اس پُل پر سے گزر جاتی ہے اور دوسرے کنارے پر اہورا مزد کے زیر سایہ جنت میں اپنا ٹھکانہ بنا لیتی ہے جب کہ بُرے انسان کی روح جس نے دنیا میں بہت گناہ کیے ہیں اپنے ضمیر کی خلش اور پُل کی مشکلات کے باعث سخت اذیتوں کا سامنا کرتی ہے اور بالآخر اِن

مصائب کے ساتھ پُل سے گزر کر دوزخ میں اپنا ٹھکانہ بناتی ہے۔ مرنے کے فوراً بعد انفرادی طور پر ہر انسان کو اُس کے اچھے یا بُرے اعمال کے مطابق اس طرح اس کا بدلہ مل جانے کے علاوہ زرتشت نے ایک مقررہ وقت پر دنیا کا خاتمہ، تمام مُردوں کا زندہ کیا جانا اور اس کے بعد اجتماعی حساب کتاب یعنی قیامت کا تصور بھی پیش کیا ہے۔ اس تصوّر کے مطابق قیامت کے قریب ایک "نجات دھندہ" ظاہر ہوگا جس کی سرکردگی میں خیر کو شر پر مکمل فتح حاصل ہو جائے گی اور موجودہ دنیا کا خاتمہ کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد تمام مُردے زندہ کر دئے جائیں گے اور اجتماعی طور پر دنیا میں لوگوں کے اعمال کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ حشر کے اس میدان میں اچھے اور بُرے لوگوں میں تمیز کے لیے اُن کو آگ اور پگھلی ہوئی دھات کے امتحان سے بھی گزرنا ہوگا جہاں اچھے لوگ سلامتی کے ساتھ اس میں سے گزر جائیں گے جب کہ بُرے اعمال کرنے والوں کے لیے وہ مکمل عذاب ہوگا۔ اس کے بعد نیک لوگوں کے لیے ہمیشہ ہمیشہ کی جنت ہوگی اور بُرے لوگ ہمیشہ کے لیے دوزخ میں پہنچا دئے جائیں گے۔ اس سلسلے میں بعد کی زرتشتی روایت میں اتنی تبدیلی ہوگئی ہے کہ حشر کے میدان میں آگ اور پگھلی ہوئی دھات سے گزرنے کا امتحان گناہ گاروں کے لیے کفّارے کی ایک صورت اختیار کر گیا، جس سے گزرنے کے بعد گناہ گاروں کے تمام گناہ دُھل جائیں گے اور نیک و بد تمام لوگ ہمیشہ کے لیے اَبدی مسرت سے ہمکنار ہو جائیں گے، یعنی بعد کی زرتشتی روایت میں گناہ گاروں کے لیے اَبدی دوزخ کا کوئی تصوّر نہیں باقی رہ گیا۔

زرتشت کی تعلیمات کے اس مختصر جائزے کے بعد یہاں اُس دَور میں زرتشتیوں کے مخصوص طریقِ عبادت اور مذہبی رسومات کے متعلّق صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ اس سلسلے میں ہمارے پاس واضح معلومات نہیں ہیں سوائے اس کے کہ زرتشت کے نزدیک آگ ایک مخصوص مذہبی اہمیت کی حامل تھی۔ اپنی نورانی صفت کے پیشِ نظر آگ اِس دنیا میں اہورا مزد کا نشان اور نمائندہ سمجھی گئی۔ اس لیے جیسا کہ دوسرے آثار بھی اس پر دلالت کرتے ہیں، آگ کی تعظیم و تقدیس زرتشت کے نزدیک اہورا مزد سے اپنے تعلّق کے اظہار کا سب سے بڑا ذریعہ تھی۔ اور یہی درحقیقت زرتشتی آتش پرستی کی بنیاد ہے۔

زرتشتی روایت کا ارتقا: تسلیم کردہ تاریخوں کے مطابق ۵۵۱ قبل مسیح میں زرتشت کے انتقال کے بعد زرتشتی مذہب کی تاریخ قدیم ایران کی سیاسی اور

تہذیبی تاریخ کے ساتھ مختلف ادوار سے گزرتی رہی۔ قدیم ایران جو کہ تاریخی دور سے قبل کسی زمانہ میں شمال اور مشرق سے آئے ہوئے آریہ قبائل کا وطن بنا تھا، جب تاریخ کی روشنی میں آتا ہے تو اس وقت اس کے مختلف حصے مختلف آریہ قبائل کے مسکن کی حیثیت سے ان کے الگ الگ حکمرانوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ان آریہ قبائل میں سیاسی انتشار اور جغرافیائی دوریوں کی وجہ سے تمدنی اور لسانی ارتقا میں اختلافات کے باوجود، نسلی وحدت اور ایک آریہ قومیت کا احساس موجود تھا، جس کا خصوصی اظہار ان کے غیر آریہ اقوام کے ساتھ تفریق کی صورت میں ملتا تھا۔ اس دور کے آریہ قبائل میں قوم ماد، جو شمال مغربی ایران پر قابض تھے، سب سے مشہور اور غالباً سب سے منظم تھے۔ ایرانی آریہ قبائل میں سب سے پہلے انھوں نے ہی ایک مضبوط حکومت کی بنیاد ڈالی اور قدیم دنیا کی پرانی بابلی، اسیریائی اور علامی تہذیبوں کے زیرِ اثر تمدنی اعتبار سے بھی کافی ترقی کی۔ ۶۱۲ء قبل مسیح میں مادی بادشاہ نے اسیریوں کے سب سے بڑے شہر نینوا کو فتح کر کے ایک مضبوط مادی حکومت قائم کر لی۔ اس طرح شمالی ایران اور عراق میں مادی اور جنوبی عراق میں بابلی دو مضبوط حکومتیں مغربی ایران اور عراق میں قائم ہو گئیں، اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہا جب تک کہ ۵۵۰ء قبل مسیح میں مادیوں کے ایک صوبہ دار (چھترپ) کوروش اعظم نے جنوبی ایران کے صوبہ فارس سے اٹھ کر مادی بادشاہ استیاگس کو شکست دے کر مادی حکومت کا خاتمہ نہیں کر دیا۔ کوروش اعظم جو قبیلہ پرسس سے متعلق ہونے کی وجہ سے خالص پارسی یا فارسی (ایرانی) نسل سے تعلق رکھتا تھا ایک زبردست فاتح ثابت ہوا۔ نہ صرف اس نے خراسان، شمالی ایران اور شمالی عراق پر محیط وسیع مادی حکومت کو اپنے زیرِ نگیں کیا بلکہ شمال اور شمال مغرب میں آرمینیا اور اناطولیا (موجودہ ترکی) پر بھی یورپ کی سرحد تک اپنے مقبوضات بڑھا لیے۔ دوسری طرف اس نے جنوب میں بابلی حکومت کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور اس قدیم حکومت کے تمام علاقے (مصر تک) اپنی حکومت میں شامل کر لیے۔ مشرق میں خراسان سے آگے بڑھ کر وسط ایشیا تک اس کی فتوحات کے سُراغ ملے ہیں۔ اس طرح وسط ایشیا سے یورپ تک اور قفقاز سے خلیج فارس تک ایک وسیع و عریض علاقے پر محیط حکومت قائم کر کے کوروش اعظم پہلی ایرانی سلطنت کا بانی بنا۔ اس کے لڑکے کمبوجیا نے مصر کو بھی فتح کر لیا اور ایرانی سلطنت کو قدیم دنیا کی

سب سے عظیم حکومت بنا دیا۔ کوروش اعظم کے اس خاندان نے جو تاریخ میں ہخامنشی خاندان کے نام سے مشہور ہے، ایرانی سلطنت کو وہ عظمت اور شہرت عطا کی اور ان کے دورِ حکومت میں ایرانی تہذیب نے تمدنی اعتبار سے وہ اعلا مدارج حاصل کیے کہ بعد کی تاریخ میں نہ صرف ایرانیوں کے لیے بلکہ دوسری اقوام کے لیے بھی یہ زمانہ یادگار ثابت ہوا۔

زرتشتی مذہب کی تاریخ میں بھی ہخامنشی خاندان کی خالص ایرانی سلطنت کا زمانہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ پرسی پولس اور بِہستون میں کندہ تحریروں نیز ہخامنشی خاندان کے دوسرے کتبات سے جو موجودہ زمانے میں پڑھے گئے، یہ صاف ظاہر ہے کہ اس خاندان کے حکمراں زرتشتی مذہب کے پیرو تھے[۲۴] البتہ اِن کتبات سے یہ بھی ظاہر ہے کہ ابتدائی دور کے عظیم ہخامنشی حکمراں اپنے مذہبی رویّہ میں بہت معتدل اور روادارانہ سُلوک کے قائل تھے۔ اُن کے کتبات میں حق اور باطل کی واضح تفریق اور زرتشتی مذہب کے لیے وہ جوش و جذبہ جو اُن کے پیغمبر کی خصوصیت تھی اور جو مخصوص زرتشتی مذہب کے علاوہ دوسری مذہبی روایات کو برداشت کرنے پر تیار نہ تھا، نہیں پایا جاتا۔ اس مذہبی رواداری کی ایک بظاہر وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایک عظیم الشان سلطنت کے بانی اور اس کے استحکام کے خواہاں حکمرانوں کی حیثیت سے ابتدائی ہخامنشی شہنشاہ کوئی ایسا کٹر اور متعصب مذہبی رویّہ نہیں پسند کر سکتے تھے جو اُن کی مختلف اقوام پر مبنی سلطنت اور اُس میں شامل متعدد مذہبی روایات کے پیروؤں میں انتشار اور افتراق کا سبب بنتا۔ دوسری طرف اگر ہم ان حکمرانوں کے کتبات میں بنیادی زرتشتی تعلیمات اور خاص طور پر اہورآمزد کی پرستش اور آگ کی تعظیم کے علاوہ دوسرے زرتشتی آثار یہاں تک کہ خود زرتشت کے نام نامی کی عدم موجودگی، نیز دوسرے دیوتاؤں کی موجودگی کا اعتراف پاتے ہیں، تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ زرتشت کے بعد جب اُن کے مذہب کا دائرہ وسیع ہونا شروع ہوا تو اس میں بہت سے عوامی رجحانات اور ایران کے قبل از زرتشت آریہ مذہب کے اثرات بھی داخل ہونے شروع ہو گئے۔ دوسرے الفاظ میں اِس صورت حال کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ زرتشتی مذہب کا دائرۂ اثر بڑھنے کے ساتھ، اور خاص طور پر مغربی ایران میں اس کے قدم پہنچنے کے بعد، ایران میں موجود دوسری مذہبی

روایات کے پیرو اپنے مخصوص عقائد اور رسومات کے ساتھ زرتشتی مذہب کو قبول کرنے لگے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ حقیقت بھی نظر میں رکھنی ہوگی کہ جہاں وقت گزرنے کے ساتھ زرتشتی روایت پر قبل از زرتشت کے مشرکانہ ایرانی مذہب کے اثرات بڑھتے چلے گئے، وہاں بعد کے آنے والے، خاص طور پر خشیارش (زرکسیز ۴۶۵-۴۸۶ ق.م.) اور ارتا خشس (ارتا زرکسیز ۴۲۴-۴۶۵ ق.م.) کے وقت سے ہخامنشی حکمراں کھلم کھلا باقاعدہ طور پر زرتشتی مذہب کے پیرو بن گئے، اور اس سلسلے میں انھوں نے دوسری مذہبی روایات کے ساتھ متعصبانہ برتاؤ میں بھی کوئی عار نہیں سمجھا۔[۲۴]

یہ حقیقت ہے کہ بعد کے ہخامنشی عہد تک عوامی اثرات کو قبول کرتے کرتے زرتشتی مذہب کی اس طرح قلب ماہیت ہو چکی تھی کہ وہ تمام عقائد و رسومات اور وہ تمام دیوتا، جنکی زرتشت نے زبردست مخالفت کی تھی، سب کے سب زرتشتی روایت پر پورے طور سے چھا گئے۔ چنانچہ اوستا کا وہ حصّہ جو اس دور کے زرتشتی مذہب کی ترجمانی کرتا ہے، یعنی گاتھا ہفت الواب اور یاشت، وہ متھرا، فراواشی، خوارنہ، اناہتا، وایو، سروش، رشنو، ویرترگھنا، جیسے اہم دیوتاؤں کے علاوہ چھوٹے موٹے دیوتاؤں کی ایک کثیر تعداد کی پرستش کے ذکر پر مبنی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ آگ کی تعظیم کے علاوہ جو کہ زرتشت کا اہورا مزد کی عبادت کا طریقہ معلوم ہوتا ہے، اب اس دور میں ہوم رس (ہندستانی سوم رس) کا پینا اور بیل کی قربانی بھی زرتشتی طریقۂ عبادت میں شامل ہو گئے۔[۲۵] اس طرح ہخامنشی عہد کے آخری دور کے زرتشتی مذہب اور ایران کے پرانے مشرکانہ مذہب میں محض نام کا فرق باقی رہ گیا۔ اگرچہ اس وقت بھی پرانے مشرکانہ مذہب کی ایک مخصوص صورت ایران میں باقی تھی جس کے خلاف بعض ہخامنشی حکمرانوں کے متعصبانہ سلوک کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔

ہخامنشیوں کے آخری عہد یا یاشت کے دورِ تصنیف میں جو مشرکانہ بدعات زرتشتی مذہب پر غالب آ گئی تھیں، ان کے علاوہ، خود اہورا مزد کے تصور میں انقلابی تبدیلیاں پیدا ہو گئیں۔ مثال کے طور پر یہ واضح ہے کہ اس دور تک اہورا مزد اور "روح القدس" (اسپنتا مینیو) کا باہمی انضمام مکمل ہو چکا تھا۔ جس کے نتیجے میں کائنات میں روح القدس اور انگرا مینیو (قوتِ شر) کے مابین صف آرائی کی جگہ اب یہ ازلی اور آفاقی جنگ اہورا مزد

(معبودِ حق) اور انگرا مینیو کے درمیان جاری سمجھی جانے لگی تھی، اور اس طرح "ثنویت" پر مبنی یہ نظریہ کہ کائنات میں دو اعلاترین قوتیں ہیں، ایک خدائے برحق اور دوسرا خدائے شر، اس دور تک وجود میں آچکا تھا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس نظریہ کی تکمیل اور اس پر مبنی ایک نظامِ کائنات کی تفصیلات ساسانی عہد میں جاکر مکمّل ہوئیں۔ دوسری طرف اہورامزد کی عظمت اور تقدیس سے متعلق تصوّرات مُشرکانہ بدعات کی زد میں آکر بُری طرح مجروح ہو رہے تھے۔ مثال کے طور پر گاتھاؤں میں زرتشت کی تعلیمات کے برخلاف جو کسی قیمت پر اہورامزد کی عظمت اور بڑائی میں کسی دوسری ہستی کو شریک کرنے پر تیار نہیں تھیں، یاشت کے اندر نہ صرف یہ کہ دوسرے دیوی دیوتاؤں کو مستقل معبودوں کی حیثیت دے دی گئی ہے (جیسا کہ اُوپر ذکر کیا گیا) اور ان کی حمد و ثنا میں بھجن تحریر کیے گئے ہیں، بلکہ متعدد جگہوں پر اہورامزد کو اس درجہ گرایا گیا ہے کہ اس کو اِن غیر زرتشتی دیوی دیوتاؤں کا منت گزار اور ان سے مدد و استعانت کا طالب دکھلایا گیا ہے[۲۵] اور یہ بھی یاشت میں اہورامزد کے زوال کی انتہا نہیں ہے، بلکہ ہخامنشی عہد کے اواخر تک زرتشت کی موحّدانہ نوعیت کی تعلیم اس درجہ مسخ ہوچکی تھی کہ گاتھاؤں کا پُر عظمت اور خالقِ کائنات واحد معبود، نظامِ کائنات کو استوار رکھنے اور اس کو خدائے شر سے بچائے رکھنے کے لیے خود انسانی ارواح کی ازلی صورت فراوشی کا احسان مند ہوگیا، جن کی مدد کے بغیر، وہ اعتراف کرتا ہے، کہ وہ خدائے شر کا ہرگز ہرگز مقابلہ نہیں کر سکتا[۲۶]۔

زرتشتیت کی اس قلبِ ماہیت میں، جس کی ایک معمولی جھلک ہم نے اوپر پیش کی، جو عناصر کارفرما تھے ان میں، 'ماگی'، یا 'مُغ' طبقے کی قبولِ زرتشتیت خصوصی اہمیت رکھتی ہے۔ 'مُغوں' کا زرتشتیت سے تعلق، بلکہ خود 'مُغوں' کی حقیقت اور قدیم ایرانی معاشرے میں اُن کا مقام، تاریخ زرتشتیت و تاریخ ایران کا ایک ایسا پہلو ہے جس کی کوئی واضح تصویر پیش کرنے سے مورّخین قاصر نظر آتے ہیں۔ قدیم رومن مورّخین اور خود زرتشتی روایت کی بنا پر جو حقائق اخذ کیے جاتے ہیں وہ باہم متناقض اور مبہم معلوم ہوتے ہیں۔ بہر حال اِن مختلف بیانات کی روشنی میں اتنا ضرور قیاس کیا جا سکتا ہے کہ 'مگوس'، 'ماگی'، یا 'مُغ'، قدیم ایرانی آریائی معاشرے کا ایک اہم طبقہ تھا جو کہ موروثی طور پر مذہبی رسومات قربانی اور نذر و نیاز وغیرہ کا ذمہ دار سمجھا جاتا تھا۔ ایرانی سماج میں اس طبقہ کی وہی حیثیت

معلوم ہوتی ہے جو کہ ہندو سماج میں برہمن طبقہ یا یہودیوں میں آلِ لاوی کی رہی ہے۔ کوئی مذہبی رسم، خواہ وہ کسی مشرب و مسلک کی ہو، قدیم ایران میں اس وقت تک معتبر نہیں سمجھی جاتی تھی جب تک 'مُغ' طبقے کے نمائندے اُس کی نگرانی کے لیے موجود نہ ہوں، اور بیشتر اوقات تو اس طرح کی مذہبی رسومات کی ادائیگی انھیں 'مُغوں' کے ذریعہ ہی عمل میں آتی تھی یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس، جس سے کہ قدیم زمانے کے 'مُغوں' کے بارے میں قدرے تفصیلی حالات معلوم ہوتے ہیں، اور اس کے بعد کے رومن مورخ بھی، جن 'مُغوں' کے بارے میں بتاتے ہیں وہ مغربی ایران سے تعلق رکھتے ہیں۔ قدیم زمانے کے مشرقی ایران کے بارے میں ہمارے پاس زرتشتی روایات کے علاوہ اور کوئی ماخذ نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ پہلو بھی قابلِ ذکر ہے کہ ہخامنشی عہد، اور اس سے قبل سلطنت ماد کے زمانے سے، ایران کا مغربی حصہ ہی سیاسی اور تہذیبی اعتبار سے با اثر حیثیت رکھتا تھا کیونکہ سلطنت ماد اور ہخامنشی خاندان دونوں بالترتیب شمال مغربی اور جنوب مغربی ایران سے تعلق رکھتے تھے، اور مغربی ایران ہی اُن کی حکومتوں کا سیاسی و ثقافتی مرکز تھا۔ اس کے برخلاف زرتشتی روایت کے بارے میں تقریباً یقینی ہے کہ وہ مشرقی ایران سے شروع ہوئی اور رفتہ رفتہ اپنا دائرۂ اثر بڑھاتی ہوئی مغربی ایران تک پہنچی۔ چنانچہ یونانی و رومی مصنفین کے بیانات سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ہخامنشی عہد کے اوائل ہی میں مغربی ایران کے 'مُغوں'، یا کم سے کم ان کے ایک طبقے نے زرتشتی روایت کو قبول کر لیا تھا۔ 'مُغوں' کی روایتی مذہبی اہمیت، اور قدیم ایرانی معاشرہ میں مذہبی رہنمائی کے موروثی کردار نے ان کے قبولِ زرتشتیت کو ایک خصوصی اہمیت عطا کر دی۔ ایسا لگتا ہے کہ اس کے بعد سے زرتشتی مذہب کی سرکردگی اور رہنمائی اُن 'مُغوں' کے حصہ میں آگئی جنھوں نے کہ زرتشتی روایت کو قبول کر لیا تھا۔ چنانچہ اب زرتشتی روایت میں ان عقائد اور رسومات کا گہرا اثر نظر آنے لگتا ہے جو کہ یونانی اور رومی مؤرخین کے بیانات میں 'مُغوں' کے ساتھ مخصوص تھے۔ 'مُغوں' کے اِن عقائد و رسومات میں جو کہ بعد کی زرتشتی روایت میں بھی نمایاں اہمیت کی حامل رہیں، اور جن میں سے بعض تو آج تک زرتشتیت کے پسماندگان پارسی فرقہ میں جاری ہیں، مُردوں کو دفن کرنے کے بجائے ان کو کھُلی جگہ پر چھوڑ دینا جہاں ان کو چیل کوّے کھا سکیں، محرّمات کے ساتھ شادی، تمام مخلوقات میں نیک و بد کی واضح تقسیم، اور عناصرِ اربعہ آگ، پانی، مٹّی اور ہوا کا خصوصی احترام شامل ہیں۔

زرتشتی دینیات میں بعد کے ادوار میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کے پیش نظر "مغوں" کا مخلوقات کی ضمن میں ثنویت کا نظریہ خاصی اہمیت رکھتا ہے۔ زرتشت کی گاتھاؤں میں روح القدس اور انگرا مینیو (قوتِ شر) کا فرق ایک اصولی اور مجرّدانہ بحث تھی اور اس کا تعلق حقیقی دنیا سے زیادہ تصوّرات کی دنیا سے تھا۔ لیکن "مغانہ" عقائد کے زیر اثر زرتشتیت میں جس طرح کی دینیات پروان چڑھنا شروع ہوئی اس میں تمام کائنات اور تمام مخلوقات کو واضح طور سے نیک اور بد کی دو جماعتوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ جن میں ہر سطح پر باہمی جنگ کا سلسلہ جاری تھا۔ اس طرح یہ بات بعید از قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ بعد کے زمانہ کی ثنوی زرتشتیت جو ساسانی عہد میں اپنے اوجِ کمال کو پہنچی، وہ زرتشتیت پر "مغوں" کے اثرات کا ہی نتیجہ ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ "مغوں" کے زرتشتیت کی زمامِ اقتدار سنبھالنے کے بعد اشکانی عہد کے اوائل ہی میں جو اہم زرتشتی تصنیف وندیداد یا ودیوداد سامنے آتی ہے وہ ثنوی نظریات سے پُر ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے بھی "مغوں" کے روایتی میدانِ کار یعنی مذہبی رسومات اور فقہی مسائل کا مجموعہ ہے۔ دوسری طرف وندیداد کے مذہبی تصورات اپنے سے پہلے کی اہم زرتشتی تصانیف یاشت اور یاسنا کے مجموعوں سے بہت مختلف ہیں۔ وندیداد میں ہم کو وہ مشرکانہ رجحانات بہت کم نظر آتے ہیں جو اُن زرتشتی تصانیف میں جو گاتھاؤں کے بعد لکھی گئیں، عام تھے۔

ہخامنشی سلطنت کا خاتمہ ۳۳۰ء ق۔م میں ایران پر سکندر یونانی کے حملہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ مغربی ایشیا کی تاریخ کے اس اہم موڑ پر سکندر کے ہاتھوں قدیم ایران کی پہلی عظیم الشان سلطنت کے خاتمہ نے وسط ایشیا تک یونان کے سیاسی اور تہذیبی اقتدار کے دروازے کھول دئے تھے اور اس کے بعد صدیوں تک ایران، کیا سیاسی اعتبار سے اور کیا تہذیبی اور فکری لحاظ سے، یونان کا منت گزار رہا۔ ۳۲۳ء ق۔م میں سکندر کی موت کے بعد اس کے سپہ سالاروں میں اس کے وسیع مقبوضات پر جانشینی کے سلسلہ میں جو باہمی لڑائیاں ہوئیں وہ تاریخ میں "ڈیاڈوچی" جنگوں کے نام سے مشہور ہیں۔ ان لڑائیوں کے نتیجہ میں شام، عراق، ایران اور مشرق میں ترکستان کی سرحد تک سکندر کا ایک سپہ سالار سیلوکس اپنی مستقل حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس طرح ۳۱۲ء ق۔م سے لے کر جب کہ سیلوکس نے اپنی فاتحانہ سرگرمیوں کا آغاز کیا تھا، ۱۷۱ء ق۔م تک جب کہ اشکانی حکمراں متھراڈیٹس اوّل سیلوکسی خاندان کو

حکومت ایران سے بے دخل کر کے اپنی باقاعدہ حکومت قائم کرسکا، تقریباً ۱۳۱ سال کا عرصہ ایران کے لیے یونانیوں کی براہ راست ماتحتی کا دور تھا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سکندر نے اپنے مفتوحہ علاقوں میں یونانیوں اور مفتوحہ اقوام کے امتزاج کی ایک شعوری کوشش کی تھی اور اس طرح ایک طرف اپنی فوجی فتوحات کے ذریعہ اور دوسری طرف مختلف تہذیبوں کے امتزاج سے وہ ایک عالمی سلطنت اور عالمی تہذیب کی بنیاد رکھنا چاہتا تھا۔ آیا کہ اس طرح کا تصور سکندر کے ذہن میں موجود تھا یا نہیں، یہ بحث ہم یہاں نہیں اٹھا سکتے لیکن تاریخی اعتبار سے اُس نے کچھ ایسے اقدامات ضرور کیے تھے جو یونانیوں اور مفتوحہ اقوام کو ایک دوسرے میں خلط ملط کرنے میں معاون ثابت ہوئے۔ اُس کے جانشین سپہ سالاروں نے بھی اپنے مقبوضہ علاقوں میں سکندر کی اس روایت کو زندہ رکھا چنانچہ سیلوکسی خاندان کے عہد حکومت میں، جہاں ایران کی تمدنی زندگی کے مختلف پہلو اس تہذیبی لین دین سے متاثر ہوئے وہاں اس کے اثرات مذہبی زندگی میں بھی نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس دور کی مذہبی زندگی کا ایک نمایاں پہلو جس کا ثبوت تاریخی کتبات اور آثار قدیمہ کے نمونوں سے بخوبی ملتا ہے، متعدد ایرانی اور یونانی دیوی دیوتاؤں کا باہم انضمام تھا۔ بعد کی مشرکانہ زرتشتیت کے کئی ایک اہم دیوی دیوتا، مثلاً متھرا، دیوی اناہتا، ویرترگھنا یہاں تک کہ خود اہورامزد یونانی دیوتاؤں اپولو، ارتیمس، ہرکیولس اور زیوس کے مختلف روپ سمجھے جانے لگے تھے اور ان کی پرستش پر مبنی مختلف مذہبی حلقے قائم تھے۔ اس کے علاوہ بعض یونانی روایات سے مستعار فرقے، مثلاً ہرکیولس کی پرستش پر مبنی مذہبی فرقہ یا سکندر یونانی کی بحیثیت دیوتا پرستش، یا عمومی طور سے ایران کے یونانی بادشاہوں کو مذہبی حیثیت کا حامل قرار دینا، وغیرہ اس دور کے ایرانی مذہب کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے یونانی تمدن کے اس غلبہ میں زرتشتیت کی اپنی روایت جیسی کچھ بھی تھی وہ گمنامی اور غفلت کا شکار ہورہی تھی، اور اسی لیے بعد کی پارسی روایت میں یہ پورا دور مذہبی اعتبار سے "تاریک دور" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے[۲۸]

۲۴۷ قبل مسیح میں اَشکان اول نے یونانی حکومت کے خلاف بغاوت کرکے جو ریاست شمال مشرقی ایران کے صوبہ پارتھیا میں قائم کی تھی وہ وقت گزرنے کے ساتھ اُس کے جانشینوں کے زمانے میں مغرب کی طرف پھیلتی رہی یہاں تک کہ اس نے ایران اور عراق

سے یونانیوں کو باہر نکال کر ہی دم لیا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس سلسلہ میں متھراڈیٹس اوّل وہ پہلا بادشاہ ہے جس کے زمانے میں ایرانی سلطنت مکمل طور پر اشکانیوں کے قبضہ میں آگئی اور وسط ایشیا سے لے کر شام تک ایک ایرانی خاندان یعنی اشکانیوں کی حکومت قائم ہوگئی لیکن اشکانی خاندان کے یہ بادشاہ، ان کے امرا اور سردار، جو پرنی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے اور جس کی مناسبت سے ان کا اصلی وطن پارتھیا کہلاتا تھا، ایران کی شمالی مشرقی سرحد کے باشندے تھے، جس کے ڈانڈے خانہ بدوش قبائل کے اُس وسیع وعریض علاقے سے ملتے تھے جو ایران کی سرحدوں سے لے کر مشرقِ بعید میں منگولیا تک پھیلا ہوا تھا۔ بلکہ شاید اشکانی خود خانہ بدوشوں کے مسکن اِسی لق ودق صحرا سے آکر کسی زمانے میں ایران میں مقیم ہوئے تھے، اور اپنی حکومت کے اختتام تک وہ کبھی بھی اپنے خانہ بدوش ماضی سے پوری طرح چھٹکارا نہیں پا سکے۔ اشکانی خاندان کے اس قبائلی مزاج کی وجہ سے، اور اس وجہ سے کہ وہ اپنی حکومت اور تمدّن میں ایک عرصہ تک اپنے سے پیشتر ایران پر چھائے ہوئے یونانی اثرات کا مقلّد رہے تھے، بعد کی ایرانی روایت نے ان کو نظر انداز کرنے اور ان کے کارناموں کو غیر اہم بنانے کی پوری کوشش کی۔ بدقسمتی سے، شاید اپنے قبائلی رجحانات کی بنا پر، اشکانیوں نے فنِ تعمیر کی یادگاروں اور کتبات کی شکل میں بھی ایسے بہت کم آثار چھوڑے ہیں جو اُن کے دَور کے صحیح حالات کا اندازہ کرنے میں معاون ثابت ہوں۔ البتہ آثارِ قدیمہ کی جدید ترین کھدائیوں میں، جو اَب بھی روسی حکومت کی زیرِ نگرانی وسط ایشیا میں جاری ہیں، اور خود زرتشتی روایت میں، باوجود تنسیخ واخراج کے عمل کے، ایسے شواہد پائے جاتے ہیں جو اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ کم از کم بعد کے اشکانی حکمرانوں نے یونانی تمدّن کے بالمقابل ایران کی قومی تہذیب، بشمول زرتشتیت کے احیا کی ایک شعوری کوشش کی تھی[۹ب] دینَ کرد میں، جو کہ ساسانی دور کے زرتشتی مذہب کا ترجمان اوستا کا ایک خلاصہ ہے اور اپنی موجودہ صورت میں اسلامی دور کی تیسری صدی ہجری یعنی نویں صدی عیسوی کی تصنیف ہے، یہ روایت موجود ہے کہ ولاخش (ولوجیسز اوّل) نے تمام اکنافِ سلطنت میں اوستا اور اس کی تفاسیر کے تمام اجزا کو جو سکندر یونانی کے حملے اور اُس کے بعد یونانیوں کے دورِ حکومت میں منتشر ہوگئے تھے محفوظ کرنے کا حکم جاری کیا تھا[۱۰]۔ بہر حال اشکانیوں نے ایران کی قومی تہذیب اور زرتشتیت کے احیا کی جو بھی کوششیں کیں اور جو اُن کی ڈھیلی ڈھالی عدم مرکزیت کی شکار حکومت میں بہت زیادہ نہیں ہو سکتی تھیں، وہ بیشتر پردۂ خفا میں ہیں، اور موجودہ تاریخی مواد کی روشنی میں اس سلسلے میں کچھ زیادہ قیاس بھی نہیں کیا جا سکتا۔

البتہ ۲۲۴ء عیسوی میں ساسانی خاندان کی حکومت کے قیام کے ساتھ زرتشتیت کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس خاندان کے حکمراں جو اپنے قدیم ہخامنشی شہنشاہوں کی نسل سے ہونے کا دعوا کرتے تھے ابتدا سے ہی ایرانی قومی اور مذہبی عصبیت کے علمبردار تھے۔ ساسانیوں نے ہر اعتبار سے ایران کی مقامی تہذیب اور مذہبی روایت کے استحکام اور ترقی کے لیے اقدامات کیے اور اس سلسلے میں ہر طرح کے مذہبی اور قومی تعصّب کو جائز سمجھا۔ اس خاندان کے بانی شہنشاہ اردشیر کے زمانے سے ہی زرتشتی مذہب کو منظم کرنے اور اُس کی فکری اور دینیاتی اعتبار سے ایک مستحکم اور واضح روایت کی تشکیل کی کوششیں شروع ہوگئیں تھیں۔ چنانچہ دین کرد کے اُسی متن میں جس کا حوالہ ہم نے اوپر دیا ہے، اردشیر کی اِن کوششوں کا ذکر کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کس طرح اُس کے احکام کے مطابق سلطنت کے مختلف گوشوں میں پھیلی ہوئی زرتشتی تصنیفات کو اکٹھا کیا گیا اور اُن کی مدد سے زرتشتیوں کی کتابِ مقدّس اوستا کا ایک مستند نسخہ تیّار کیا گیا۔ مذہبی اصلاح اور ترقی کا یہ عمل اردشیر کی حکومت میں اُس کے مذہبی امور کے نگراں تنسر کے زیرِ نگرانی انجام پایا جو کہ ہیربذان ہیربذ کے معزز مذہبی منصب پر فائز تھا۔ تنسر کے بارے میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اُس نے زرتشتی مذہب کی تشریح اور اُس میں صحیح اور غلط کے فیصلے کا حق صرف اپنی ذات تک محدود کر لیا تھا جس سے کہ زرتشتیت کے مذہبی انتشار کو ختم کرنے میں کافی مدد ملی ہوگی۔

ساسانی حکمرانوں کی ایک واضح زرتشتی روایت کی تشکیل، نیز اُس کے استحکام اور ترقی کی پُرجوش کوششوں کے پیچھے اِس طرح کی غیر شعوری وجوہات بھی ہوسکتی ہیں کہ ساسانیوں کے زمامِ اقتدار سنبھالنے کا زمانہ، یعنی تیسری صدی عیسوی، وہی دور ہے جب کہ ایران کے مغرب میں عیسائیت اور خود ایران کے اندر مالویت جیسے دو تبلیغی مذاہب ایران کی قومی وحدت اور روایتی تشخص کے خلاف خطرہ بن کر اُبھر رہے تھے۔ ساسانی حکمرانوں کو، جو ایرانی قومیت کے نام پر ایک مرکزیت پسند حکومت قائم کرنا چاہتے تھے، زرتشتیت کی صورت میں وہ فکری محاذ حاصل ہوگیا ہوگا جس کی بنیاد پر وہ ایک طرف اپنی سلطنت کے مختلف عناصر کو متحد کرنے کا کام لے سکتے تھے اور دوسری طرف مالویت اور عیسائیت کے سامنے، جو کہ ایران کے قومی تشخص کے لیے خطرہ ثابت ہو رہے تھے، اُس کو ایک مدِّ مقابل کے طور پر پیش

کر سکتے تھے چنانچہ اس دور میں زرتشتی روایت کی ترتیب اور تنظیم کا جو کام اردشیر اوّل بانیٔ خاندان کے زمانے سے شروع ہوا تھا وہ مختلف پیچ و خم سے گزرتا ہوا خسرو انوشیروان کے عہد میں اپنے اختتام کو پہنچا، جب کہ زرتشتیت میں ثنویت پسند مکتبِ فکر دوسرے فرقوں پر مکمل طور سے غالب آ گیا تھا۔ یہاں تک کہ اِس دور کے زرتشتی مذہب کا جو نمونہ ہم کو اسلامی دور میں تصنیف کردہ پہلوی کتابوں میں ملتا ہے اُن میں ثنوی نقطۂ نظر کے علاوہ کسی اور رجحان کا اثر تقریباً ناپید ہے۔ گویا یہ صرف خسرو انوشیروان کے عہد میں جا کر ممکن ہو سکا کہ زرتشتی مذہب کی ایک قطعی دینیات، جو ثنوی نظریہ کی حامل تھی، طے پا سکی اور اُس سے انحراف الحاد اور کفر کے مساوی قرار پایا[۱۳]۔

زرتشتیت کی یہ قطعی ثنوی تشریح، جس کو سب سے پہلے شاپور اوّل کے عہد میں اعلیٰ ترین مذہبی عہدہ دار (موبدانِ موبد) کارتیر نے ساسانی حکومت کے ایک مسلّمہ عقیدہ کے طور سے پیش کرنے کی کوشش کی تھی، خسرو انوشیروان کے عہد تک، علاوہ دوسری غیر زرتشتی مذہبی تحریکات مثلاً مزدکیت یا مانویت کے خود ایک زرتشتی مسلک زروانیت کے ساتھ ایک زبردست حریفانہ کشمکش میں مبتلا رہی جس کے آثار اُس دور کے بعض کتبات یا کچھ ہمعصر عیسائی اور مانوی مصنفین کی تحریرات سے اخذ کیے جا سکتے ہیں۔[۱۴]

زرتشتیت کی اِس تشریح کے مطابق کائنات میں اَزل سے ہی دو قوتیں قوتِ خیر اہورامزدا اور قوتِ شر اہرمن موجود ہیں۔ اہورامزد کا علاقہ جو کہ نورانی اور خیر و برکت کا علاقہ ہے اوپر ہے اور اہرمن کا علاقہ جو تاریکی اور شر سے مملو ہے نیچے ہے۔ ان دونوں کے درمیان خلاء ہے جس کو وایو کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ خدائے خیر اہورامزد کو ہمیشہ سے اہرمن کی طرف سے حملہ کا خطرہ تھا، چنانچہ اس نے اہرمن کے مقابلہ کے لیے زمان محدود اور تخلیقات کا سلسلہ شروع کیا جس کے ضمن میں آسمان، فضا، مختلف عناصر، نباتات، مفید حیوانات اور انسانوں کے مورثِ اعلیٰ کیومرث پیدا کیے گیے۔ اس طرح کائنات کی عمر کے تین ہزار سال گزر گیے۔ اِس مدت کے اختتام پر اہرمن کو خدائے خیر اور اُس کی مخلوقات کا علم ہوا تو وہ اپنی فطرت کے مطابق غیظ و غضب میں بھر گیا اور خدائے خیر اور اُس کی مخلوقات کو ختم کرنے کے لیے نورانی علاقے کی طرف لپکا مگر خدائے خیر کے اَہونا ویریہ دعا پڑھنے سے ایسا نور پیدا ہوا کہ خدائے ظلمت اہرمن اُس کی

تاب نہ لا سکا اور بے ہوش ہو کر تحت الثریٰ میں جا گرا جہاں اگلے تین ہزار سال تک وہ بے حس و حرکت پڑا رہا۔ اس دوران وہ تمام پریت، راکشس اور بری مخلوقات جنھیں اہرمن نے اہورامزد اور اس کی مخلوقات سے مقابلہ کے پیدا کیا تھا اہرمن کی خوشامد کرتی رہیں کہ وہ ان پر بھروسہ کر کے اٹھے اور پھر اہورامزد کی جماعت کو ختم کرنے کا ارادہ کرے۔ بالآخر ایک چڑیل کے سمجھانے اور ہمت دلانے سے اہرمن اٹھا اور اپنی تمام مخلوقاتِ بد کے ساتھ اہورامزد کی جمعیت پر حملہ آور ہوا۔ اس مرتبہ اُسے خاطر خواہ کامیابی حاصل ہوئی اور وہ ہر طرف تباہی و بربادی پھیلاتا ہوا آسمان کو چیر کر دُنیا میں گھس پڑا اور تمام نباتات و حیوانات کو ختم کر کے زمین و آسمان کو ویران کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اُس وقت اہورامزد نے انسانوں کی ازلی ارواح فراواشی سے پوچھا کہ کیا وہ اہرمن کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہیں اور پھر اُن کے مُثبت جواب دینے پر اُن کو مسلح افواج کی شکل میں آسمان کے چاروں طرف ناکہ بندی پر لگا دیا گیا۔ اِس طرح اہرمن جو اپنے شیطانی غصہ میں آکر دنیا میں تباہی پھیلانے کے لیے گھس پڑا تھا اب آسمان کی فصیلوں کے اندر محصور ہو کر رہ گیا جس کے باہر فراواشی کی مضبوط فوج اُس کو نکل بھاگنے سے روکنے کے لیے موجود ہے۔ یہ غلطی اہرمن سے اس لیے سرزد ہوئی کہ اہورامزد کے مقابلے میں جو ماضی و مستقبل سے پوری طرح آگاہ ہے، اہرمن صرف ماضی کا علم رکھتا ہے، مستقبل سے واقف نہیں ہے۔ اہورامزد جس نے محدود زمان کو پیدا کیا اُس کو علم ہے کہ دنیا کی کُل عمر ۱۲ ہزار سال ہے، جس کے اختتام پر اہرمن کی شکست یقینی ہے، کیونکہ اُس کے بعد قیامت آئے گی اور اہورامزد کی مکمل حکومت قائم ہو جائے گی۔ اس طرح ناعاقبت اندیشی، جو اہرمن اور اُس سے متاثر مخلوقات کی خصوصیت ہے، بالآخر اُن کے خاتمہ کا باعث ہوگی۔ اگر اہرمن کو اِس طرح فضائے آسمانی کے اندر اسیر نہ کیا جاتا تو وہ اہورامزد کی مخلوقات کو تباہ کر کے اپنے اصل وطن ''دنیائے ظُلمت'' میں واپس جا سکتا تھا جہاں اُس پر قابو پانا مشکل ہو جاتا۔ اہرمن کو اس طرح محصور کر لینے کے بعد اہورامزد نے تخلیقات کا سلسلہ دوبارہ شروع کیا جہاں کیومرث کی نسل سے پہلے انسانی جوڑے میش اور مشیان نے بھی ایک پودے کی شکل میں جنم لیا جن سے نسلِ انسانی کا سلسلہ آگے بڑھا۔

مخلوقات کی دوبارہ تخلیق کے وقت کائنات کی عمر میں سے آدھی مدت گزر چکی تھی اور مزید چھے ہزار سال قیامت آنے میں اور باقی رہ گئے تھے۔ اِس باقی مدت کے پہلے تین ہزار سال میں اہرمن دنیا میں محصور، اپنی مددگار شیطانی قوتوں مثلاً نفسانی خواہشات (آز)، غیض و غضب (ائشم)، انتشار اور دوسری بُرائیوں کے ساتھ اہورامزد کی مخلوقات کو نقصان پہنچانے اور اُن کو تباہ کرنے میں لگا رہے گا، جب کہ اہورامزد کی جماعت میں شامل مخلوقات اہرمن اور اُس کے لشکر کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتی رہیں گی۔ انسان جس کی نسل اس دوران دُنیا میں پھیل گئی ہے، دوسری خیر و شر کی مخلوقات سے اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس کو اہورامزد نے اپنے ارادہ میں مکمل آزاد چھوڑ دیا ہے۔ اِس معاملہ میں اس کو مکمل اختیار حاصل ہے کہ وہ چاہے تو اہرمن کا ساتھ دے کر اپنے کو قیامت میں سزا کا مستحق بنالے یا اہورامزد کی جماعت میں شامل ہو کر اہرمانہ طاقتوں کا مقابلہ کرے اور آخرت میں نیک جزا کا مستحق ٹھہرے۔ بہرحال چونکہ انسان اپنے ارادہ میں آزاد ہے اس لیے زرتشتیت میں وہ اِس دنیا میں اہورامزد کا نائب ہے، اور اُس کے خیر و شر کی جماعت میں کسی ایک میں شامل ہونے کی خصوصی اہمیت ہے۔ اہورامزد کی مخلوقات کا سرتاج ہونے کی وجہ سے انسان اہرمن اور اس کے عفریتی لشکر کا مخصوص نشانہ ہے، کیونکہ بالآخر انسانوں کے نیک بن جانے اور اہرمانہ طاقتوں کی دسترس سے باہر ہو جانے کی وجہ سے ہی قیامت کے قریب اہرمن اور اُس کے لشکر کی آخری تباہی اور شکست ظہور پذیر ہو گی۔ مزدئی اور اہرمانہ طاقتوں کے اس طرح باہم دست و گریباں رہنے کے تین ہزار سال بعد زرتشت کا ظہور ہوا جنھوں نے اپنی پیغمبرانہ تعلیمات کے ذریعہ دینِ مزدی کو فروغ دیا جس کے ذریعہ انسانوں کے لیے اہرمانہ قوتوں کا مقابلہ آسان ہو گیا۔ اب انسان اس دینِ مزدی یا مزدیاسنا پر چل کر اہرمانہ قوتوں سے محفوظ اور اپنی آخرت کی کامیابی کے سلسلے میں مطمئن ہو سکتا ہے۔ دینِ مزدی (یعنی زرتشتی مذہب) چونکہ سرتاسر اہورامزد (خدائے خیر) کی پرستش اور اخلاقی عمل پر مشتمل ہے اس لیے اُس پر چلنا اپنے آپ میں اہرمن کی مخالفت اور اُس کو شکست دینے کے مترادف ہے، اگرچہ اہرمن تاقیامت انسانوں کو بہکانے کی اپنی سی کوشش کرتا رہے گا۔

ہر ایک ہزار سال کے بعد زرتشت کی نسل میں سے ایک مُصلح اُٹھے گا جو زرتشتی مذہب کا احیاء کرے گا اور جس کی تعلیمات کے زیرِ اثر انسان مزید صالح اور نیک ہوتے جائیں گے، یعنی اہرمن اور اُس کی قوتوں کی دسترس سے مزید باہر ہوتے جائیں گے۔ زرتشت کی وفات کے تیسرے ہزار سال کے خاتمہ پر جب کہ کائنات کی عمر کے بارہ ہزار سال پورے ہو چکے ہوں گے، تیسرا مُصلح سوشیانس جو مہدی ہوگا، پیدا ہوگا۔ اُس کے دور میں انسان مکمل طور پر صالح ہو جائیں گے اور اہرمن اور اس کی قوتوں کا کوئی اثر قبول نہیں کریں گے۔ اہرمن کی شیطانی قوتیں انسانوں میں اپنا کوئی شکار نہ پا کر اپنی فطرت سے مجبور ہو کر ایک دوسرے کو تباہ کرنے پر تُل جائیں گے اور بالآخر آز (نفسانی خواہش) خود اہرمن کو کھانے کے لیے اپنا دستِ حرص دراز کرے گی، اُس وقت اہورا مزد اور اُس کی مددگار ایک نیک قوت سروش، اہرمن اور آز پر آخری حملہ کر دیں گے جس کے نتیجہ میں اہرمن اور آز کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو جائے گا۔ اب سوشیانت مہدی اہورا مزد کے حکم سے مُردوں کو زندہ کرے گا، جن کی ارواح جسمانی موت کے بعد اپنے اچھے یا بُرے اعمال کے مطابق جنّت یا دوزخ میں موجود تھیں ثنوی زرتشتیت میں جنّت اور دوزخ عارضی مقامات ہیں جہاں قیامت کے بعد اہورا مزد کی مکمل حکومت قائم ہونے تک نیکوں اور بدوں کی ارواح مقیم رہیں گی۔ چنانچہ موت کے تیسرے دن تمام انسانوں کی ارواح کو پُلِ صراط (چنوٹ) پر سے گزرنا ہوتا ہے جس کے پاس رِشنو دیوتا نیک و بد اعمال تولنے کے لیے میزان لیے بیٹھا رہتا ہے۔ جن ارواح کے نیک اعمال کا پلّہ بھاری ہوتا ہے وہ باآسانی پُلِ صراط سے گزر کر جنّت کی طرف پہنچ جاتی ہیں، جہاں اُن کا اُسی اعتبار سے خیر مقدم کیا جاتا ہے اور وہ قیامت تک کے لیے جنّت کے مزے اُٹھاتی رہتی ہیں۔ بُرے اعمال والی ارواح پُلِ صراط پر سے نہیں گزر پاتیں اور دوزخ کے عفریت اُن کو گھسیٹ کر دوزخ میں لے جاتے ہیں جہاں اُن کو قیامت تک مختلف عذاب سہتے رہنا ہے۔ نیک و بد اعمال کا پلّہ برابر رکھنے والی ارواح کے لیے ایک تیسری جگہ ہمیستگان (اعراف) بنی ہے جہاں گرمی اور سردی کے علاوہ اور کوئی زحمت نہیں ہے۔

قیامت برپا ہو جانے کے بعد تمام ارواح عارضی جنّت اور دوزخ سے بُلائی جائیں گی اور اہورامزد کے حکم سے اپنے اپنے قالب کو دوبارہ اختیار کر لیں گی۔ اس طرح تمام انسانیت مجتمع ہو جائے گی۔ اب اُن کو ایک آخری امتحان سے گذرنا ہے جہاں پگھلی ہوئی دھات کے کھولتے لاوے میں چلنا ہوگا۔ نیک انسانوں کے لیے یہ کسی تکلیف کا باعث نہ ہوگا۔ البتہ گُناہ گاروں کی لئے یہ اپنی اصلیت کے مطابق انتہائی اذیت ناک ہوگا۔ یہ عذاب گُناہ گاروں کے آخری گُناہ تک دھو ڈالے گا اور وہ مکمل پاک وصاف ہو کر نیک لوگوں کی صف میں شامل ہو جائیں گے۔ چونکہ اہرمن اور اُس کی قوتوں کا پہلے ہی خاتمہ ہو چکا ہے اس لئے اب دنیا میں کہیں گُناہ، بدی یا کسی عیب اور کمزوری کا کوئی وجود نہیں رہ گیا ہے۔ اس تجدید عالم کو فراشکرت کہا گیا ہے۔ اب تمام انسان اہورامزدا اور نیک طاقتوں کے ہم رنگ ہو کر ابدالآباد تک مسرّت، سعادت اور برکتوں سے لطف اندوز ہوتے رہیں گے۔

یہ ہے زرتشتیت کی وہ ثنوی دینیات (ثنوی اس اعتبار سے کہ اس میں اہورامزد اور اہرمن دو ازلی طاقتوں کو مانا گیا ہے) جو ساسانی عہد میں اپنے اتمام کو پہنچی اور آج ہمارے پاس اس نقطۂ نظر کی ترجمان وہ پہلوی کتابیں ہیں جو اگرچہ ساسانی حکومت کے زوال کے بعد تصنیف کی گئیں مگر وہ اُسی مذہبی روایت کی علمبردار ہیں جو ساسانی عہد میں مرتّب ہو چکی تھی۔ ان کتابوں میں سے ثنوی زرتشتیت کا مندرجہ بالا ذکر بیشتر کتاب دین کرد، کتاب بندہشن (یہ ایرانی روایت)، داستانِ دینگ، مینوک خرد، ارتائے وراف نامک اور پہلوی روایات سے ماخوذ ہے۔[۳۳]

جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ساسانی حکومت نے اپنی ابتدا سے ہی زرتشتی مذہب کے ساتھ گہرا گٹھ جوڑ کر لیا تھا، اس لحاظ سے زرتشتی مذہب کے رہنماؤں اور مقتداؤں کی بھی ساسانی حکومت کے زیر سرپرستی ایک باقاعدہ تنظیم عمل میں آگئی تھی جس میں علمائے مذہب کی درجہ بندی اور اختصاصِ کار کا خیال رکھا گیا تھا۔ چنانچہ مذہبی ذمہ داروں میں سب سے کمتر اور عوام سے سب سے قریب مذہبی رہنما مُغان یا طائفۂ مجوس تھے جو کہ بہت کثیر تعداد میں تھے۔ عام آدمیوں کی مذہبی رہنمائی، ان کے جھگڑوں کا چُکانا، صلاح ومشورے میں شریک رہنا، ہر طرح کی مذہبی رسومات کی ادائیگی، نیز جائز ونا جائز کے فتوے صادر کرتے رہنا انھیں کے ذمّہ تھا۔ بڑے اور

خصوصی آتشکدوں کے نگراں مُغان مُغ کے معزز لقب سے یاد کئے جاتے تھے۔ اِس سطح سے اوپر تمام سلطنتِ ایران کو مذہبی اعتبار سے مختلف اضلاع میں تقسیم کر دیا گیا تھا جس میں ہر مذہبی ضلع کا نگراں ایک مؤبد ہوتا تھا۔ تمام مؤبدوں کے اوپر اور کلیسائے زرتشتی کا سب سے بڑا عہدہ دار مؤبدان مؤبد کہلاتا تھا جو مذہبی دنیا کا بے تاج بادشاہ ہوتا تھا۔ اِن کے علاوہ آتشکدوں میں عبادت، قربانی اور نذر و نیاز کی رسموں سے متعلق دوسرے مذہبی عہدہ دار بھی ہوتے تھے، مثلاً مراسمِ نماز (نماز ایک زرتشتی لفظ ہے جس کو مسلمانوں نے عربی لفظ صلوٰۃ کی جگہ اپنا لیا) ادا کرانے کے لئے ایک مخصوص عہدہ دار ہوتا تھا جس کو ہیربذ (اوستائی ایتر پایتی یعنی "خادم النّار") کہتے تھے۔ تمام ہیربذوں کا سالارِ اعلیٰ ہیربذان ہیربذ تھا جس کا رتبہ مؤبدانِ مؤبد کے بعد دوسرے درجہ پر سمجھا جاتا تھا۔ اِسی طرح ایک عہدہ مغان اندرزبد یا معلمِ مغان کا تھا اور ایک اور عہدہ دستور کا تھا۔ دستور غالباً مسائلِ مذہبی کے ماہر کو کہتے تھے۔ وہ ایک طرح کا فقیہ ہوتا تھا جس سے لوگ شریعت کے پیچیدہ مسائل میں رجوع کرتے تھے۔ آج بھی یہ اصطلاح پارسیوں میں مذہبی علوم کے ماہرین کے لئے موقوف ہے۔ اِن کے علاوہ کلیسائے زرتشتی میں کچھ اور عہدہ داران بھی ہوتے تھے جن کے القاب کے معنی یا اُن کی ذمہ داریاں آج صحیح طور سے متعین نہیں کی جا سکتیں۔

اِن تمام مذہبی عہدہ داروں کو بہت سخت زندگی بسر کرنی پڑتی تھی۔ عوام النّاس کے سامنے اُن کو مذہبی زندگی کا، خصوصاً ظاہری اعتبار سے، بہت اعلیٰ نمونہ پیش کرنا ہوتا تھا۔ جب ہم زرتشتیت کے فقہی مسائل کو دیکھتے ہیں جن میں زندگی کی چھوٹی سے چھوٹی تفصیل کے لئے فقہی احکامات موجود ہیں، خصوصاً پاکی و ناپاکی کی حد درجہ طولانی تفصیلات اور چھوت چھات کے سخت احکامات، نیز ذرا ذرا سی غلطیوں پر کفّارے کی صبر آزما رسومات، تو ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ اس شریعت پر عمل کرنا حد درجہ تحمل اور برداشت کا طالب رہا ہوگا۔ اگر اِن مذہبی عہدہ داروں کو سماج میں ہر جگہ عزت و احترام حاصل تھا اور مختلف طرح کے اوقاف، نذر و نیاز، نذرانوں اور قربانی کی رسموں کی بدولت وہ بہت خوشحالی کی زندگی بسر کرتے تھے تو زرتشتی شریعت کی مکمل پابندی کے ذریعہ اُن کو اِس کا معاوضہ بھی ادا کرنا پڑتا تھا۔

اس سے پہلے زرتشت کے ضمن میں ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ ابتدا سے ہی آگ (اوستائی اُتَر، پہلوی: آتش) کو زرتشتی مسلک میں خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ غالباً یہ قدیم ترین آریہ روایت کا اثر تھا، جو ہم کو ہندوستانی ویدک مذہب اور ایران کے قبل از زرتشت مذہب میں یکساں طور پر موجود ملتی ہے، کہ باوجود زرتشت کے انقلابی خیالات کے وہ آگ کی مذہبی اہمیت سے انکار نہیں کر سکے، اور اُسے اگر بذات خود ایک دیوتا کی حیثیت سے نہ سہی تو اہورا مزد خدائے واحد کے مخصوص مظہر کی حیثیت سے ہی مذہبی احترام کا مستحق مانتے رہے۔ چنانچہ ابتدا سے ہی ہر دور میں آگ کا خصوصی احترام اور اس کی پرستش زرتشتی مذہب کے طریقِ عبادت کا مرکزی جزو رہی ہے۔ انتہائی قدیم زمانے مثلاً ہخامنشیوں کے عہد سلطنت (۵۵۰-۳۳۰ ق۔ م) سے ہی مخصوص رسومات کے ذریعہ پاک کی ہوئی آگوں کا قیام اور اُن کی حفاظت اور استمرار کے لیے آتشکدوں کی تعمیر کے آثار پائے جاتے ہیں۔ اصفہان اور شیراز کے درمیان بمقام نقشِ رُستم شاہانِ ہخامنشی کے مقبروں کے سامنے ایک مُربّع عمارت چوکور پتھروں کی بنی ہوئی ہے جس میں جا بجا گڑھے پڑ چکے ہیں۔ اس کو ایرانی 'کعبہ زرتشت' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ بعض مصنفین کا خیال ہے کہ یہ ایک قدیم آتشکدہ کا ہی نمونہ ہے[۳۴] اس کے علاوہ نقشِ رستم میں دوسرے آتشکدوں کے آثار بھی ملتے ہیں۔ خود شاہانِ ہخامنشی کے مقبروں پر جو منبت کاری کی گئی ہے اُس میں چند آتشکدوں کی تصویریں بھی ہیں جن سے اُن کی اصلی شکل و صورت کا اندازہ ہو سکتا ہے[۳۵] اس کے بعد تقریباً ہر دور کے آتشکدوں کے آثار کسی نہ کسی شکل میں ملجاتے رہیں، خصوصاً مختلف بادشاہوں کے سکّوں میں ایک طرف آتشکدہ ہی کی تصویر ہوتی تھی۔

ایرانی سماج کے مختلف طبقات سے متعلق ہونے یا اس لحاظ سے کہ کس آگ کے قیام اور نگہبانی کے لیے کتنی پیچیدہ رسومات اور کتنے انتظامات کیے گئے ہیں، آتشکدوں کے بھی مختلف درجے تھے۔ مثلاً آتشِ خانہ، پھر آتشِ قبیلہ یا دیہہ (آذران)، پھر آتشِ ضلع یا ولایت (آتش بہرام) وغیرہ سارے ایران میں تین آتشکدے سب سے بڑے تھے اور خصوصی احترام اور عقیدت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ یہ آذر (آتشِ) فرنبگ، آذر گشنسپ اور آذر بُرزین مہر تھے آتشکدوں کی اہمیت کے لحاظ سے اُن کی نگہبانی اور مراسمِ عبادت ادا کرنے کے لیے ہیربذوں، زوتروں (رئیسِ مراسم آتشکدہ) اور دوسرے خدّام کی تعداد کم یا زیادہ ہوتی

تھی۔ یہ بھی زرتشتیت کی ایک قدیم رسم تھی کہ معمولی درجہ کی آگوں کی تجدید بڑے آتشکدوں سے آگ لاکر کی جاتی تھی۔

آتشکدوں میں ہیربذ جو آگ میں مخصوص رسومات کے ذریعہ پاک کردہ لکڑی کی چھپٹیاں دعاؤں کے وِرد کے ساتھ آگ پر ڈالتا رہتا تھا یا اور دوسرے خُدام جو آگ کے قریب جاتے تھے، اپنے منھ اور ناک پر کپڑے کی ایک پٹّی باندھے ہوتے تھے تاکہ اُن کے سانس سے آگ ناپاک نہ ہو جائے۔ آگ کو اُلٹنے پلٹنے کے لیے ایک مخصوص پودے کی ٹہنیوں کا مُٹھا جس کو کاٹنے اور باندھنے میں بہت سی رسومات برتی جاتی تھیں استعمال ہوتا تھا، اُس کو بَرسَم کہتے تھے۔

آتشکدوں میں آگ کی عبادت کے پانچ اوقات مخصوص تھے، البتّہ تہوار کے موقعوں پر اُن میں خصوصی شان پیدا ہو جاتی تھی۔ آگ کی عبادت میں ایک خاص نذر اُس پر ہوم رس (ہندوستانی سوم) کا چڑھاوا تھا جو اپنی طولانی اور پیچیدہ رسومات کے لحاظ سے دن بھر میں صرف ایک ہی بار ہو پاتا ہوگا۔ عام زرتشتیوں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ روزانہ آتشکدے میں آکر دعائے تمجیدِ آتش (آتش نیایۓ شن) پڑھیں گے۔

موسیو آرتھر کرسیٹن لکھتے ہیں:

"دیندار لوگوں کے لئے آتشکدے کے تاریک کمروں کا سماں ایک پُر اسرار حیرت و رعب کا باعث ہوتا تھا جہاں آتشدان میں آگ کے شعلے بھڑک رہے ہوتے تھے اور اُس کی روشنی سے دھات کے آلات، پردوں کی کھونٹیاں، ہاون، چمٹے، بَرسَم دان (یعنی ہلال کی شکل کے پائے جن پر بَرسَم رکھا جاتا تھا) چمکتے تھے اور جہاں ہیربذ کبھی بلند اور کبھی دھیمی آواز کے ساتھ اپنی لامتناہی دعائیں اور کتاب مقدس کی آیات مقررہ تعداد اور مقررہ انداز کے ساتھ زمزمے کے لہجے میں پڑھتے تھے۔" ۳۶ے

ساسانی عہد میں زرتشتیت کی یہ تصویر ایک ایسے مذہب کا تاثر دیتی ہے جو پورے طور پر زندگی سے بھرپور تھا، اپنا ایک کلیسائی نظام رکھتا تھا، جس کو ایک عظیم الشان سلطنت کی سرپرستی اور حمایت حاصل تھی، اور جو عوام پر اپنا مکمل تسلط رکھتا تھا۔ ہمیں اس بات پر کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ ساسانی عہد میں زرتشتیت کیونکر اتنی جزئیاتی تفصیل کے ساتھ

ایک مکمل اور منظم مذہب کی صورت میں نشو و نما پا گئی کیونکہ ساسانی عہد کے ایرانی تمدن کے بارے میں جو بھی تفصیلات ہماری نظر سے گذری ہیں وہ اس کو شان و عظمت، تمدنی ترقی اور تہذیبی معیار کے اُس اعلیٰ درجہ پر فائز قرار دیتی ہیں جس کو قدیم دُنیا یا عہد وسطیٰ کے کسی بھی تمدن کے مقابلے میں رکھا جا سکتا ہے۔ ساسانی دور کی ایرانی تہذیب کو کسی لحاظ سے بھی رومی تمدن یا چینی تہذیب یا ہندوستان کے مغل تمدن یا سترھویں صدی کی فرانسیسی تہذیب سے کمتر نہیں قرار دیا جا سکتا۔ البتہ جہاں یہ امر تاریخ کی ایک گتھی ہے کہ کیونکر ایسی متمدن اور وسیع سلطنت جزیرۂ عرب کے بادیہ نشینوں اور بے سر و سامان صحرا نوردوں کے حملوں کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پر مجبور ہو گئی، وہاں اُس سے زیادہ تعجب انگیز یہ امر ہے کہ ایران پر عربوں کی فتح (سنہ ۶۴۲ء - سنہ ۶۳۵ء) کے بعد سے ایران میں زرتشتیت کا چراغ ہمیشہ کے لئے گُل ہو گیا۔ مذہبِ اسلام کے پیرووں کے ایران پر قبضہ کے بعد ہی وہاں مقامی آبادی کے قبولِ اسلام کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو کچھ عرصہ گذرنے کے بعد ایک عام رجحان بن گیا چنانچہ بنو امیہ کے دَور میں ہم یہاں تک دیکھتے ہیں کہ مقامی باشندوں کے مسلمان ہوتے جانے کی وجہ سے جزیہ اور خراج میں جو غیر معمولی کمی آتی جا رہی تھی اُس کے پیشِ نظر نومسلموں پر سے جزیہ اور خراج کے ساقط ہو جانے کے اسلامی قانون کو نظر انداز کیا جانے لگا۔[۳۰] یہاں تک کہ اِس مسئلے نے نومسلموں کو بغاوت پر بھی آمادہ کیا۔ ایرانیوں میں عام قبولِ اسلام ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ چند صدیوں کے بعد سوائے ایک بہت قلیل تعداد کے ایران میں زرتشتیت کا کوئی نام لیوا نہیں رہ گیا۔[۳۱]

ہندوستانی پارسیوں (یعنی زرتشتیوں) کی اپنی روایت کے بموجب ایران پر عربوں کی فتح کے بعد اُن کی حکومت اور مذہب کے تسلط سے بچنے کے لئے زرتشتیوں کی ایک جماعت خراسان میں کوہستان کے پہاڑوں میں پناہ گزیں ہوئی، جہاں تقریباً ایک صدی تک وہ اپنے آپ کو اسلام کے اثر سے محفوظ رکھنے میں کامیاب رہے۔ وہاں سے یہ لوگ خلیج فارس کی بندرگاہ ہُرمز تک آئے اور سات بوسیدہ کشتیوں میں بیٹھ کر کاٹھیاواڑ کے قریب جزیرۂ دیو میں پہنچ گئے۔ ایک مختصر سے قیام کے بعد وہ پھر وہاں سے سنہ ۷۸۵ء کے قریب گجرات کے مغربی ساحل پر سنجان نامی جگہ پر آ کر اُترے اور مقامی راجہ جادو رانا سے وہاں آباد ہونے

کی اجازت حاصل کرلی۔ پارسی روایت کے مطابق ان ایرانی زرتشتی مہاجرین کو جادو رانا کی طرف سے گجرات کے مغربی ساحل پر آباد ہونے کی یہ اجازت چند مخصوص شرائط کے ساتھ ملی تھی جن میں راجا کے سامنے زرتشتی مذہب کی وضاحت، فارسی کے بجائے گجراتی زبان کو اختیار کرنا، زرتشتی عورتوں کا ساری پہننا، غیر مسلح رہنا اور اپنی شادی وغیرہ کی رسومات کو خاموشی سے ادا کرنا، شامل تھا۔ اِن شرائط کے ساتھ نہ صرف زرتشتی مہاجرین کو، جو ہندوستان میں پارسی (فارسی) کے نام سے موسوم ہوئے، اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی حاصل ہوئی بلکہ اُن کو راجہ کی طرف سے معاش کے لیے زمین بھی عطا ہوئی۔۳۹ بعد کی صدیوں میں پارسی جماعت کے افراد گجرات اور آس پاس کے مختلف شہروں میں پھیل گئے جہاں انھوں نے مختلف صنعتوں، پیشوں اور تجارت میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی۔ ان میں جدید دور سے قبل سب سے قابل ذکر مختلف طرح کے ریشمی اور سوتی کپڑوں کی صنعت تھی جن میں پارسی عورتوں کا بھی مردوں کے دوش بدوش نمایاں حصہ تھا۔

پندرھویں صدی کے اواخر میں ہندوستان کے پارسیوں نے چند مذہبی مسائل کی تحقیق کے لئے اپنے ایک نمایندہ کو ایران بھیجا تاکہ وہ وہاں کی زرتشتی جماعت کے علماء سے اُن مسائل کا جواب حاصل کرے۔ کیونکہ ہندوستان کے پارسی ہر دور میں سوائے حالاتِ زمانہ کی رعایت سے چند جزوی تبدیلیوں کے اُسی زرتشتیت پر عامل رہے ہیں۔ جو ساسانی عہد میں رائج تھی۔ یہ نمایندہ، نیریان ہوشنگ، جسے پہلے ایران میں فارسی زبان سیکھنی پڑی تاکہ وہ ایران کے زرتشتی عالموں سے تبادلہ خیال کر سکے، ۱۴۷۸ء میں واپس ہندوستان پہنچا۔ اِس طرح ہندوستان کے پارسیوں اور ایران کے زرتشتیوں کے درمیان تقریباً سات صدیوں کے بعد دوبارہ پھر رابطہ قائم ہو سکا جس کا فائدہ اٹھاتے ہوئے مذہبی مسائل کی تحقیق وتدوین کا یہ سلسلہ آنے والی تقریباً تین صدیوں تک جاری رکھا گیا۔ اِس دوران دونوں ملکوں کے زرتشتی عالموں کے درمیان جو خط وکتابت ہوئی وہ ایک مجموعہ موسوم بہ روایات میں موجود ہے۔ اس سلسلہ کی آخری 'روایت' ۱۷۷۳ء سے متعلق ہے۔ اُس کے بعد یہ سلسلہ نامعلوم وجوہات کی بنا پر بند ہوگیا۔ اب دوبارہ جدید دور میں آکر پھر دونوں ملکوں کے زرتشتیوں میں تعلقات قائم ہوئے ہیں۔ ۱۹۶۰ء میں طہران میں ایک عالمی زرتشتی

کانفرنس منعقد کی گئی۔ اُس کے بعد ۱۹۶۶ء اور ۱۹۷۸ء میں بمبئی میں اِسی طرح کے اجلاس منعقد ہو چکے ہیں۔ ۱۹۷۶ء کی مردم شماری کے بموجب ہندوستان میں پارسیوں کی تعداد بیاسی[۸۲] ہزار کے لگ بھگ ہے۔ اس کے علاوہ پاکستان میں پانچ ہزار، ایران میں پچیس[۲۵] ہزار، یورپ اور امریکہ میں تین ہزار، سری لنکا میں پانچ سو اور آسٹریلیا میں دو سو زرتشتی موجود ہیں۔ اس طرح اور دیگر متفرق ممالک کے اعداد و شمار ملا کر ایک اندازے کے مطابق اس وقت پوری دنیا میں تقریباً ایک لاکھ اُنتیس ہزار[۱۲۹۰۰۰] زرتشتی موجود ہیں۔

ستر ھویں صدی کی ابتدا سے ہندوستان کے مغربی ساحل پر یورپین قوموں کے قدم جمانے کے ساتھ ہی ہندوستان کے پارسیوں نے اُن کے ساتھ گہرا تجارتی و صنعتی رشتہ قایم کر لیا۔ شروع میں مختلف مغربی اقوام کی تجارتی کشمکش کے درمیان واسطہ کی حیثیت سے، اور بعد میں غالب مغربی طاقت انگریزوں کے ساتھ صنعت اور تجارت میں معاون کی حیثیت سے، پارسیوں نے معاشی اعتبار سے حیرت انگیز ترقی کی اور ہندوستان کی سب سے خوشحال جماعت بن گئے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ ہندوستان کی دوسری اقوام کے مقابلے میں انگریزوں کی قُربت کے سبب سے اُن پر مغربی تعلیم اور تمدن کے اثرات بھی سب سے پہلے اور سب سے زیادہ پڑے۔ اِس پورے دور میں سیاست سے کنارہ کش رہتے ہوئے اُنھوں نے معاشی اور تعلیمی میدان میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی۔ اور مختلف طرح کی صنعت، تجارت اور مختلف علوم و فنون میں انھوں نے ملک و قوم کو متعدد نمایاں شخصیتیں فراہم کیں۔ البتہ ملک کی آزادی کے بعد سے معیشت کے کئی ایسے شعبوں میں جہاں انگریزوں کے عہدِ حکومت میں پارسیوں کی بالادستی تھی، اب اُن کو دوسری ہندوستانی اقوام سے سخت مقابلہ کرنا پڑ رہا ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ جدید دور کی صنعتی زندگی، سیکولرزم، مادیت اور عقلیت کے رجحانات، جو دوسری مذہبی جماعتوں کے لئے ایک چیلنج کے طور پر سامنے آ رہے ہیں، وہ اپنے تمام مُضمرات کے ساتھ پارسیوں کی مذہبی زندگی اور عقائد کے لئے بھی ایک آزمائش ثابت ہو رہے ہیں۔ دوسری طرف پارسیوں کے لئے ایک مستقل خطرہ قِلّتِ اولاد، آزاد خیالی اور تبدیلیٔ

مذہب کی وجہ سے اُن کی تعداد میں درجہ بدرجہ کمی کا بھی ہے۔ اِس خطرہ میں شدّت اس وجہ سے بھی پیدا ہوگئی ہے کہ قدیم دستور کے بموجب پارسی اپنی جماعت میں کسی غیر پارسی کو شامل کرنے پر تیار نہیں ہوتے، یہاں تک کہ اگر کوئی پارسی مرد یا عورت کسی غیر پارسی سے شادی کرلے تو بھی یہ دوسرا شخص تبدیلیٔ مذہب کر کے پارسی نہیں بن سکتا۔ بہرحال زرتشتیوں کی قدیم تاریخ دیکھتے ہوئے اُمید کی جاسکتی ہے کہ جہاں وہ تاریخ کے اِس طویل دور میں مختلف خطرات سے عہدہ براء ہوتے چلے آتے ہیں، اسی طرح اب اِن جدید دور کی آزمائشوں سے بھی بخوبی گزر جائیں گے۔

حوالے اور حواشی

۱ے انسائکلو پیڈیا آف برٹینیکا، مضمون "زوراسٹرینزم اینڈ پارسی ازم"، شکاگو، ۱۹۷۵ء، صفحہ ۱۱۷۳۔

۲ے آر۔ سی۔ زیہنر، دی ڈان اینڈ ٹوی لائٹ آف زوراسٹرینزم، لندن، ۱۹۶۱ء، صفحات ۲۷-۲۶۔

۳ے جے۔ ڈُشنے گلمن، ریلیجن آف اینشنٹ ایران، بمبئی، ۱۹۷۳ء، صفحات ۱۲۹-۱۲۳ نیز مذکورہ بالا حوالہ، صفحہ ۳۹۔

۴ے جے۔ ڈُشنے گلمن، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۴۳۔

۵ے آر۔ سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۴۳۔

۶ے یاسنا ۴۶-۱ بحوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۴۳۔

۷ے جے۔ ڈُشنے گلمن، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۰۴ بحوالہ میری بوائس، زرتشت دی پریسٹ، بی ایس او اے ایس، ۱۹۷۰ء۔

۸ے ایضاً، صفحہ ۲۲ نیز زیادہ تفصیل سے پیلو نانادتی، دی پارسیز، نئی دہلی، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱۵۔

۹ے آر۔ سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۵۵۔

۱۰ے یاسنا ۵۱-۱ بحوالہ جے۔ ڈُشنے گلمن، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۰۳۔

۱۱ے یاسنا ۳۱-۱-۲ بحوالہ آر۔ سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۳۶۔

۱۲ے ایضاً۔

۱۳ھ اِس ضمن میں جاہلی عربوں کا متعدد دوسرے دیوتاؤں کے ساتھ اللہ پر یقین اور پھر قرآن کا صرف اللہ کو معبودِ حقیقی قرار دے کر دوسرے دیوتاؤں کو رد کرنا، زرتشت کے مذہبی تجربہ سے قدرے مشابہت رکھتا معلوم ہوتا ہے۔

۱۴ھ آر۔ پی۔ مسانی، دی ریلیجن آف دی گڈ لائف، لندن، ۱۹۳۸ء، صفحہ ۵۲۔

۱۵ھ ایضاً، صفحہ ۵۵۔

۱۶ھ بحوالہ آر سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۴۳۔

۱۷ھ زرتشت کے بعد جو بدعات زرتشتی مذہب میں پیدا ہوئیں اُن میں سب سے اہم روح القدس (اسپنٹا مینیو) اور اہورا مزد کا باہمی انضمام تھا۔ اِسی کا نتیجہ یہ بھی رہا ہوگا کہ بعد کی روایت میں "سات متبرک ہستیوں" (امیشا اسپنٹا) کے اندر اہورا مزد کو سرِ فہرست رکھا گیا جو کہ بعد کے زرتشتی عقائد کے مطابق روحُ القُدس کے مترادف تھا۔ ہم نے جدید دور کی تحقیقات کی روشنی میں پہلے نمبر پر روحُ القُدس کو رکھا ہے جو زرتشت کی اپنی تعلیمات سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔ (دیکھیے آر۔ سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۴۵۔)

۱۸ھ بحوالہ مذکورہ بالا، صفحات ۴۷-۴۶۔

۱۹ھ ایضاً، صفحہ ۴۶۔

۲۰ھ ایضاً، صفحہ ۴۳۔

۲۱ھ ایضا، صفحہ ۴۷ اور آر۔ پی۔ مسانی، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۰۰۔

۲۲ھ آر۔ پی۔ مسانی، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۹۹۔

۲۳ھ آر۔ سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، ساتواں باب، صفحات ۱۵۴-۱۷۱ نیز رچرڈ۔ این۔ فرائی، دی ہیریٹیج آف پرشیا، لندن، ۱۹۶۲ء، صفحات ۹۴-۹۳۔

۲۴ھ کتبۂ خشیارشش، بمقام پرسی پولس، بحوالہ آر۔ سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۵۹ نیز صفحہ ۲۱۔

۲۵ھ ایضاً، صفحہ ۹۸ اور باب سوم۔

۲۶ھ ایضاً، صفحات، ۱۴۷-۱۴۵۔

۲۷ھ ایضاً، صفحہ ۱۴۷۔

۲۸ھ رچرڈ۔ این۔ فرائی، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۵۵۔

۲۹ھ ایضاً، صفحات ۲۰۱-۲۰۰۔

۳۰۔ آر۔ سی۔ زیہنر، حوالہ مذکورہ، صفحات ۱۷۶-۱۷۵۔

۳۱۔ ایضاً، صفحات ۱۸۸-۱۷۵۔

۳۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۹۳۔

۳۳۔ ایضاً، دیکھیے پندرھواں باب، صفحات ۳۲۱-۳۰۲۔

۳۴۔ آرتھر کرسٹین سین، ایران بعہد ساسانیان، مترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال، دہلی، ۱۹۴۱ء، صفحہ ۲۱۱۔

۳۵۔ ایضاً۔

۳۶۔ ایضاً، صفحات ۲۱۵-۲۱۴۔

۳۷۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مسلمانوں کا عروج و زوال، دہلی، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۵۸ نیز شاہ معین الدین احمد، تاریخ اسلام (جلد دوم)، اعظم گڈھ، ۱۹۸۱ء، صفحہ ۲۰۸۔

۳۸۔ دیکھیے اسی باب کا صفحہ اوّل۔

۳۹۔ پیلونا ناؤنی، حوالہ مذکورہ، صفحات ۴۳-۴۲۔

سکھ مت

یوں تو تہذیبی رنگارنگی اور مذہبی بوقلمونی ہمیشہ سے ہندستان کا خاصّہ رہی ہے لیکن بارہویں صدی عیسوی کے اختتام پر مذہب اسلام کے نام لیواؤں کے ہاتھوں دہلی سلطنت کے قیام کے بعد اس میں ایک اور طاقتور تہذیبی دھارے کا اضافہ ہو گیا۔ ترک مسلمان، جنھوں نے تقریباً پانچ صدیوں کی طوائف الملوکی کے بعد شمالی ہندستان میں ایک وسیع حکومت کی بنیاد ڈالی، ایک ایسی ترک ایرانی اور اسلامی تہذیب کے علمبردار تھے جو اگرچہ خود مختلف تمدّنی عناصر کا مجموعہ تھی، مگر وہ سب کے سب اسلام کی ہانڈی میں پک کر یکجان ہو چکے تھے اور اب اپنے مخصوص خدوخال کے ساتھ ایک مستقل تمدّن کی نشان دہی کرتے تھے، جسے ہم کلاسیکی اسلامی تہذیب کا نام دے سکتے ہیں۔ ہندستان میں مسلم حکومت کے قیام کے فوراً بعد ہی وسط ایشیا اور ایران پر منگولوں کا وہ ٹڈّی دَل نازل ہوا جس نے ان علاقوں سے ہر طبقہ اور ہر نوع کے مسلمان مہاجرین کو جوق در جوق ہندستان کا رخ کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس طرح بہت جلد ہندستان اسلامی تہذیب کے ایک مرکز کی حیثیت سے ممتاز مقام کا حامل ہو گیا اور دہلی اور لاہور، سمرقند اور شیراز سے آنکھیں ملانے لگے۔

باہر سے آنے والے یہ مسلمان جس تہذیب و تمدّن کے نمائندہ تھے وہ اپنے بنیادی عناصر اقدار، نصب العین اور عزائم کے لحاظ سے قدیم ہندستانی تہذیب سے بالکل مختلف تھا۔ پھر سیاسی شان و شوکت اور اقتدار کی چھتر چھایا نے اس میں وہ خود اعتمادی اور قوّت بھی

پیدا کر دی تھی جس کے سبب وہ ہندستان کے تہذیبی ماحول میں بہ آسانی اپنے تشخّص کو برقرار رکھ سکا۔ لیکن خود ہندستانی تہذیب جو ہر چہ در کانِ نمک رفت نمک شد کے مصداق مختلف تمدّنی دھاروں کو اپنے اندر سموئے بیٹھی تھی، اسلامی تہذیب کے اس ناقابل ہضم عنصر کے ہاتھوں شدید تشنج اور کشاکش کا شکار رہی۔ مذہبی اور فکری سطح پر اسلامی تہذیب نے ہندو تمدن کے لیے جو چیلنج پیش کیا، اس کا نتیجہ اس مذہبی تحریک کی شکل میں ظاہر ہوا جس نے 'بھکتی' کی ایک مخصوص صورت میں عہدِ وسطیٰ کے سارے ہندستانی معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

بھکتی مت، یعنی ایک خدائے واحد کی عقیدت و محبت کے ساتھ پرستش، کی روایت ہندستان میں بہت قدیم ہے۔ ایک اندازے کے مطابق آٹھویں صدی قبل مسیح کے آس پاس سری کرشن نے واسو دیو کی پرستش کی صورت میں جس مذہب کی تبلیغ کی تھی وہ یہی بھکتی کا مسلک تھا۔[1] پھر دوسری صدی قبل مسیح کے لگ بھگ بھگوت گیتا میں پہلی مرتبہ بھکتی مت کو ایک منظم اور مستقل مسلکِ عبودیت کے طور پر 'ضابطۂ تحریر' میں لایا گیا۔ شمالی ہندستان سے آگے بڑھ کر، کچھ صدیوں کے لئے، اس کا مرکز جنوب میں پہنچ گیا تھا، جہاں بھکتی نے اپنی عبودیت میں والہانہ محبت اور عشقِ حقیقی کا جذباتی رنگ اختیار کیا۔ دہلی سلطنت کے قیام سے کچھ پہلے، بارہویں صدی کے شروع میں، جب بھکتی کے مرکزی دھارے نے جنوبی ہندستان سے پھر شمال کی طرف رخ کیا تو اس پر یہی بے اختیارانہ شدید جذبۂ محبت کا رنگ غالب آچکا تھا۔ اور دورِ جدید کے آغاز تک بھکتی کا یہی انداز اس کی ایک نمایاں خصوصیت رہی۔

لیکن دہلی سلطنت کے قیام، مسلم مہاجرین کی ہندستان میں آبادکاری اور ہندستان کی مقامی آبادی میں اسلام کی اشاعت نے مختلف سطحوں پر مقامی تمدّن اور اسلامی تہذیب کے درمیان تہذیبی لین دین کے دروازے کھول دئے تھے۔ چودھویں صدی عیسوی تک ہم دیکھتے ہیں کہ اس وقت ہندستان کے غالب مذہبی رجحان یعنی بھکتی مت، اور مسلمانوں کے مذہبی عقائد کی ملاقات کے نتیجہ میں بھکتی میں کچھ مخصوص رجحانات پیدا ہونے شروع ہوتے ہیں جو بہت تیزی سے ملک میں قبولیت کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ مثلاً اس دور میں بھکتی تحریک میں ایسے متعدد سنت اور روحانی بزرگ پیدا ہوئے جو اگرچہ معبودِ حقیقی اور خدائے واحد کی یاد کے لیے ہندی اصطلاحات رام، ہری، سوامی وغیرہ استعمال کرتے ہیں، لیکن اس

سے ان کی مراد وہی خالق کائنات ہونا ہے جس کی کوئی مادّی شکل نہیں ہے اور جو اپنی ذات وصفات میں وحدہٗ لاشریک ہے۔ برخلاف وشنومت کے قدیمی رجحانات کے، یہ سنت کسی اوتار یعنی خدا کے جسمانی ظہور کے قائل نہیں ہوتے اور ایشور کو نرآکار یعنی بے جسم وصورت مانتے ہیں۔ اس نظریہ کے حامل سنتوں میں راما نند کے مکتبِ فکر سے متعلق متعدد بزرگ مثلاً رُوی داس، کبیر، دُھنّا، سینا، پیپا، بھاوانند اور پھر ان کے شاگردوں میں دُھرم داس، ملوک داس، ڈاڈو اور رَجّب وغیرہ نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔

اس سے قطع نظر کہ بھگتی تحریک سے متعلق متعدد سنتوں نے اپنے لیے اسلامی نظریۂ توحید سے مماثل معبودِ حقیقی کا تصور اختیار کیا تھا، وہ سنت بھی جو حقیقتِ الٰہیہ کو کسی اوتار، رام چندر جی یا سری کرشن وغیرہ کے روپ میں مانتے تھے، ملک میں دو باہم متضاد تہذیبوں کی کش مکش سے متاثر ہوئے تھے۔ مندرجہ بالا دونوں طرح کے سنت، بلکہ عہدِ وسطیٰ کی پوری بھگتی تحریک، دونوں تہذیبوں یعنی مقامی ہندستانی تمدن اور اسلامی تہذیب کے لین دین اور میل ملاپ سے، اور خود اپنے مذہبی رجحان کے پیشِ نظر، ایک ایسے انقلابی نتیجہ تک پہنچ گئی تھی جو ہندستانی معاشرہ کی مذہبی زندگی کے لیے عہد آفریں ثابت ہوا۔

ہندومت اور اسلام کے اپنی اپنی مخصوص روایات پر اصرار، خصوصاً دونوں مذاہب کے مذہبی رہنماؤں یعنی "شیخ و برہمن" کی لڑائی اور ان مذاہب کے کٹر پرستاروں کے رویّے نے بھگتی تحریک سے متعلق حسّاس شخصیتوں کو اس نتیجہ تک پہنچنے میں مدد دی کہ مختلف مذہبی روایات کی ظاہری رسومات، حقیقتِ اعلا تک پہنچنے میں ایک بڑی رُکاوٹ ہیں۔ ان سنتوں کے خیال میں مذاہب سے متعلق ظاہری اعمال و رسومات کی کورانہ تقلید میں الجھ کر انسان الفیس کو اپنا مقصود بنا لیتا ہے اور اس طرح اپنے حقیقی نصب العین، یعنی ذاتِ خداوندی کے اِدراک سے، محروم رہ جاتا ہے۔ اس دور میں بھگتی تحریک سے متعلق تقریباً تمام سنتوں نے اس تعلیم پر زور دیا کہ ذاتِ خداوندی کا عرفان انسان کے اپنے جذبۂ اخلاص اور خدا تعالیٰ سے قلبی تعلق پر مبنی ہے، نہ کہ مذہبی اعمال اور رسومات کی دُرست ادائگی پر، جیسا کہ عام پیروان مذاہب کا خیال ہے۔ چنانچہ ان سنتوں نے خود اپنی زندگی میں عملی طور سے، اور اپنی تعلیمات میں، عشقِ حقیقی کو سچی مذہبیت کا حاصل قرار دیا۔ ساتھ ساتھ انھوں نے ہندستان میں اس وقت رائج دو بڑے مذاہب یعنی ہندومت اور اسلام کی ظاہری

رسومات کی عدم معنویت پر زور دینے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ ہندو روایات سے متعلق مذہبی احکام، مثلاً تیرتھ استھانوں کی یاترا یا پوجا پاٹ کی رسومات، اور اسلام کے شرعی احکام کی جگہ، ان سنتوں نے مسلکِ عشق کی خصوصیات، مثلاً بے نفسی، ایثار، ہمدردی خدمتِ خلق، خاکساری، وغیرہ کو نمایاں کرنے کی کوشش کی۔ ان کا یقین تھا کہ یہ ظاہری رسومات اور فقہی احکامات ہی ہیں، جنھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو مخالف جماعتوں میں تقسیم کر رکھا ہے اور اس کش مکش کو جنم دیا ہے جو ہندستان میں دو تہذیبوں کے وجود سے ایک مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ اگر ایک مرتبہ ان رسومات اور ظواہر کا پردہ چاک ہو جائے تو یہ عیاں ہو جائے گا کہ تمام انسان اُسی ایک خدائے واحد کی پرستش پر متحد ہو سکتے ہیں،

فقیہاں دفترے رامی پرستند — حرم جویاں درے رامی پرستند
برافگن پردہ تا معلوم گردد — کہ یاراں دیگرے رامی پرستند

ظاہری احکام اور رسومات کی جگہ باطنی کیفیت اور خدا سے قلبی تعلق پر زور دینے کے علاوہ ان سنتوں نے ہندو معاشرہ میں مذہبی بنیادوں پر قائم ذات پات کی تقسیم کی شدت سے مخالفت کو بھی اپنا مخصوص شعار بنا لیا تھا۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ کس حد تک سنتوں کا یہ رجحان اسلامی تعلیم میں مساوات کے عنصر سے متاثر تھا، لیکن خود عشقِ حقیقی کا پیدا کردہ قلبی گداز اور محبوبِ حقیقی کی تمام کائنات اور خصوصاً قلبِ انسانی میں جلوہ گری کا تصور، یقیناً عام انسانی ہمدردی اور اخوت کے قوی محرک رہے ہوں گے۔ دوسری طرف ان سنتوں کے ظاہری رسومات اور روایتی مسلک کی طرف تنقیدی رویہ نے بھی ان کو چھوت چھات اور ہندو معاشرہ کی طبقاتی تقسیم کی مخالفت پر آمادہ کیا ہوگا۔

بہر حال، مختصراً، یہ تھا وہ بھگتی کا مخصوص مشرب جو اسلامی عہد کے ہندستانی معاشرہ پر گہرے طور پر اثر انداز ہو رہا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر ہم صوفیاء کرام کے وسیع سلسلوں کو، جو ہندستان کے گوشے گوشے میں پھیل چکے تھے اور جو اپنے مسلک میں ذاتی مشاہدہ اور مذہب کے باطنی تجربے پر زور دینے میں بھگتی تحریک کے سنتوں سے زیادہ مختلف نہیں تھے، شامل کر لیں، تو ہم عہدِ وسطیٰ کے ہندستان کی مذہبی زندگی کا ایک عمومی تصور کر سکتے ہیں۔ یہی وہ مخصوص مذہبی ماحول تھا جس میں سکھ مت کے بانی گرو نانک صاحب نے آنکھیں کھولیں

اور اپنے مذہبی احساس کی شدّت اور عشقِ حقیقی کے ذاتی تجربہ کی بنیاد پر بھکتی مت کی اُن خصوصیات کو جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں، نئی بلندیوں سے متعارف کرا سکے۔

گرو نانک صاحب کی پیدائش ۱۵ اپریل ۱۴۶۹ء کو وسطی پنجاب میں لاہور سے تقریباً پچاس میل جنوب مغرب میں واقع ایک گاؤں تلونڈی (جو اب ننکانہ صاحب کہلاتا ہے) میں ہوئی تھی۔ خاندان کے اعتبار سے وہ بیدی کھتری تھے اور ان کے والد کلیان چند عرف کالو جو اپنے زمانے کے لحاظ سے اوسط درجے کے تعلیم یافتہ تھے، مقامی مسلم زمیندار رائے بلار کی سرکار میں مُنیم کے عہدے پر مامور تھے۔ جیسا کہ مذہبی روایات کا دستور ہے کہ اپنے ماننے والوں کے نزدیک بانیانِ مذاہب کی زندگی اپنی ابتدا سے ہی ایسے خرقِ عادت واقعات اور کرامات کے ساتھ منسوب ہو جاتی ہے جس کا مقصد بانیٔ مذہب کی غیر معمولی شخصیت پر زور دینا ہوتا ہے، گرو نانک صاحب کی روایتی سیرت میں بھی ایسے عناصر کا معتد بہ حصّہ موجود ہے۔ سکھ روایت میں گرو نانک صاحب کی پیدائش کے وقت سے لے کر بچپن، لڑکپن، جوانی اور بعد میں اُن کے بحیثیت روحانی رہنما کے، سبھی ادوار میں ایسے قصّے اور واقعات موجود ہیں جو ان کے براہ راست غیبی امداد سے مستفیض، اور انسانوں میں ان کے غیر معمولی مقام پر فائز، ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر یہاں ہم ایسے تمام واقعات سے صَرفِ نظر کرتے ہوئے، جو کہ انسان کے ذاتی عقیدے سے تعلق رکھتے ہیں، گرو نانک صاحب کی زندگی سے متعلق اہم ادوار کے ایک مختصر خاکے پر قناعت کریں گے۔

گرو نانک صاحب کی روایتی سوانح عمریوں سے جو سکھ روایت میں "جنم ساکھیوں" (واحد: جنم ساکھی) کے نام سے معنون ہیں، یہ ظاہر ہے کہ گرو نانک صاحب نے اوائل عمر میں نہ صرف سنسکرت اور ہندو مذہب کی مقدّس کتابوں کا علم حاصل کیا تھا بلکہ اس وقت کے عام دستور کے مطابق گاؤں کی مسجد مکتب میں عربی اور فارسی کی تعلیم بھی حاصل کی تھی۔ ان روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ گرو نانک صاحب کا مذہبی رجحان روز بروز نمایاں ہوتا جا رہا تھا جو ان کے والد مہتہ کالو کے لیے سخت تشویش کا باعث تھا۔ مہتہ کالو اپنے واحد صاحبزادے نانک (ان کے ایک بہن بھی تھی جن کا نام نانکی تھا) کے مذہبی استغراق کو دیکھتے ہوئے ان کے دنیوی مستقبل کے بارے میں بہت پریشان

تھے۔ باوجود اپنے والد کی انتہائی کوششوں کے گرو نانک صاحب دنیوی اعتبار سے کسی منفعت بخش کاروبار میں قدم جمانے سے احتراز کرتے رہے۔ روایات میں باپ اور بیٹے کی اس مادی اور روحانی رجحانات کی کش مکش سے متعلق بہت سے واقعات منقول ہیں۔ یہاں ہم مختصراً محض ایک واقعہ کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو گرو نانک صاحب کی افتادِ طبع پر بخوبی روشنی ڈالتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مختلف اور طریقوں کے ناکام ہو جانے پر مہتہ کالو نے اپنے صاحبزادے کو ایک معقول رقم دے کر گاؤں کے ایک آدمی کے ساتھ کر دیا تاکہ گرو نانک قریب ترین بازار میں جا کر تجارت کے لیے سامان خریدیں اور آزادانہ طور پر اپنے کاروبار کی ابتدا کریں۔ گرو نانک صاحب جو اس وقت عنفوان شباب کی سرحدوں میں قدم رکھ رہے تھے اور اپنی روحانی طلب میں سرگرداں رہتے تھے، اس موقعہ پر انکار نہ کر سکے اور تجارت کی رقم لے کر "نفع بخش سودا" کرنے کی غرض سے بازار کے لیے روانہ ہو گئے۔ راستہ کے جنگل میں ان کی مڈبھیڑ سادھوؤں کی ایک جماعت سے ہوئی جو کئی وقت سے فاقہ کشی میں مبتلا تھے۔ ان سے دریافت حال کے بعد گرو نانک صاحب بازار پہنچے اور سامانِ تجارت کی جگہ تمام پونجی اُن سادھوؤں کے لیے کھانے پینے کا سامان خریدنے میں خرچ کر دی۔ بازار سے لوٹ کر ان سادھوؤں کو کھانا کھلانے کے بعد اپنے نزدیک "نفع بخش سودا" کر کے گرو نانک گاؤں واپس ہوئے۔ اس سلسلے میں جو ہنگامہ ہوا اس میں مہتہ کالو کے سرپرست مقامی زمیندار کو بھی، جو گرو نانک کے طرفدار تھے، مداخلت کرنی پڑی۔[۶]

ایک آخری تدبیر کے طور پر گرو نانک کو ان کے بہنوئی جے رام کے پاس سلطان پور کے شہر میں بھیج دیا گیا، جہاں جے رام نواب دولت خاں لودھی کی سرکار میں ملازم تھے۔ اپنی ابتدائی تعلیم کی بنیاد پر گرو نانک صاحب کو بھی نواب کی انتظامیہ میں جگہ مل گئی اور ان کو سرکاری گودام کا نگراں مقرر کر دیا گیا۔ اس وقت گرو نانک صاحب کی عمر ۱۸، ۱۹ سال سے زیادہ نہیں تھی مگر یہ ان کی ذاتی قابلیت، خاندانی اثرات اور نواب کے دربار میں جے رام کے رسوخ کا نتیجہ تھا کہ گرو نانک صاحب کو اس قدر ذمہ دار عہدہ پر مقرر کیا گیا۔ اس طرح کچھ عرصے کے لیے گرو نانک صاحب نے دنیاوی ذمہ داریوں کو سنبھالنے کا بیڑا اٹھا لیا۔ یہیں سلطان پور کے دورانِ قیام میں ان کی بہن نانکی اور

بہنوئی کی کوششوں سے گرونانک صاحب کی شادی بھی بٹالہ کے ایک کھتری خاندان میں سُلکھنی نامی خاتون سے ہوگئی جس سے ان کے دو صاحبزادے سری چند اور لکشمی داس پیدا ہوئے۔ ان میں سے دوسرے صاحبزادے کی اولاد اب بھی پنجاب کے مختلف علاقوں میں آباد ہے۔

سلطان پور میں ملازمت کے دوران، جس کی مدت آٹھ یا نو سال سے زیادہ نہیں تھی، گرونانک صاحب نے اپنے روحانی ذوق کی تسکین کا سامان مُہیّا کر رکھا تھا۔ اس دور کے ماحول میں بھگتی کے رجحانات کے زیر اثر گرونانک صاحب نے بھی اپنے طور پر ایک خدائے واحد کی پرستش اختیار کر رکھی تھی۔ چونکہ وہ خود بہت حسّاس طبیعت کے مالک تھے اور شعر کہنے پر قدرت رکھتے تھے، اس لئے وہ اپنی روحانی کیفیت کے دوران خدائے واحد کی حمد و ثنا اور عشقِ حقیقی میں ڈوبے ہوئے اشعار مرتّب کرتے تھے۔ ان کا معمول تھا کہ وہ اندھیرے منہ اٹھ کر اپنے بچپن کے ساتھی مردانہ کے ساتھ (جو ذات کا مراثی تھا اور رُباب بہت اچھا بجاتا تھا)، شہر کے پاس بَین ندی کے کنارے پہنچ جاتے تھے۔ ندی کے ٹھنڈے پانی میں غسل کرنے کے بعد گرونانک صاحب وہیں ندی کے کنارے بیٹھ جاتے اور دن چڑھے تک خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا اپنے اشعار میں کیرتن کی شکل میں کرتے رہتے تھے، جب کہ مردانہ اپنے رُباب کی موسیقی سے ان کا ساتھ دیتا تھا۔ اسی طرح شام کو بھی روزمرّہ کے معمولات سے فراغت پا کر رات گئے تک یادِ الٰہی کی محفل جمتی تھی۔ ان محفلوں میں اکثر کچھ دوسرے عقیدت مند بھی شامل ہو جاتے تھے۔ ایک مدت تک گرونانک صاحب کے شب و روز اس طور پر گزرنے کے بعد ایک دن ان کی زندگی کا وہ سب سے اہم واقعہ پیش آیا جس سے منسلک روحانی تجربہ نے ان کی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا۔

دنیا کے تقریباً سبھی مذہبی رہنماؤں اور مذاہب کے بانیوں کی زندگی میں کوئی نہ کوئی ایسا مرکزی واقعہ ضرور پیش آیا ہے جس نے اپنے روحانی اثرات کی بنا پر صاحبِ واقعہ کی زندگی کو دو مختلف حصّوں میں بانٹ دیا ہے۔ ایک اُس واقعہ سے پہلے کی زندگی اور ایک اس کے بعد کی۔ پھر ایسے تمام واقعات کا یہ بھی خاصّہ ہے کہ اس شخصیت کی اس واقعہ کے بعد کی پوری زندگی اسی مرکزی واقعہ کے اثرات کے تابع رہی ہے۔ خواہ حضرت ابراہیمؑ کی زندگی کو لیجئے یا حضرت موسیٰؑ کی زندگی کو، حضرت عیسیٰؑ کی سوانح حیات پر نظر ڈالئے یا

ہمارے اپنے رسول حضرت محمدؐ کی سیرت پاک کو دیکھیے، مہاتما بدھ کے نروان کو نظر میں رکھیے یا مہاویر جین کے کیولیہ کو، ان تمام شخصیتوں اور ان کے علاوہ اور دوسرے مذہبی رہنماؤں کی سوانح حیات کسی نہ کسی ایک ایسے مرکزی روحانی تجربہ کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس کے بعد ان کی دُنیا یکسر بدل گئی۔

کہا جاتا ہے کہ ایک دن صبح کو جب گرونانک صاحب اپنے معمول کے مطابق بَین ندی میں نہانے کے لیے اترے تو وہ غوطہ لگانے کے بعد باہر نہیں نکلے۔ ان کے کپڑے ندی کے کنارے پائے گئے اور تمام لوگوں کو یقین ہو گیا کہ وہ ندی میں ڈوب گئے ہیں۔ نواب دولت خاں نے جو گرونانک صاحب کو بہت عزیز رکھتا تھا اور تمام متعلقین نے، غوطہ خوروں اور جال ڈالنے والوں کے ذریعہ انتہائی کوشش کی کہ نعش ہی دستیاب ہو جائے مگر گرونانک صاحب کا کچھ پتا نہیں چلا۔ ندی میں غائب ہونے کے تین دن بعد گرونانک صاحب دوبارہ ظاہر ہوئے۔ لوگوں کی انتہائی حیرت اور استفسارات کا جواب انھوں نے مکمّل خاموشی سے دیا اور اگلے روز جب انھوں نے زبان کھولی تو پہلا کلمہ ان کی زبان سے یہی نکلا "نہ کوئی ہندو نہ کوئی مسلمان"۔ سکھ روایت کے بموجب اس دوران گرونانک صاحب خدا کے حضور میں تھے جہاں انھیں براہ راست خدا تعالیٰ کی طرف سے عشقِ الٰہی کا جام عطا ہوا اور ذکرِ الٰہی کی اشاعت کی ذمّہ داری سونپی گئی۔[۱۴]

اس واقعہ کے بعد گرونانک صاحب کی زندگی میں ایک بنیادی انقلاب آگیا۔ تمام ذمّہ داریوں اور لوگوں سے قطع تعلّق کر کے وہ جنگل میں گوشہ نشین اور یادِ الٰہی میں ہمہ تن مشغول ہو گئے۔ کچھ عرصہ بعد انھوں نے شہر کا رخ کیا، مگر یہ محض عزیزوں اور دوستوں سے رخصت ہونے کے لیے تھا، جس کے بعد ان کا ارادہ اکنافِ عالم میں گھوم پھر کر ذکرِ الٰہی کو عام کرنے کا تھا، تاکہ جو منصب ان کو باری تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوا تھا اُس سے عہدہ برآ ہو سکیں۔ متعلّقین کے اصرار پر جو ان کو اس ارادہ سے باز رکھنا چاہتے تھے، انھوں نے فرمایا:

"ہوں ڈھاڈھی وے کار کارے لایا رات دِہے کے وار دُھر ہو فرمایا

میں ایک بے کار گویّا تھا مجھے (مالک نے) کام سے لگا لیا ہے
شروع ہی سے اس نے مجھے دن رات اپنی حمد و ثنا کا حکم دیا ہے

ڈھاڈھی سچے محل کھسمی بُلایا
مالک نے گویئے کو اپنے سچے دربار میں حاضر ہونے کا حکم دیا
سچّا امرت نام بھوجنوں آیا
اس وقت سے اسم حق (کا ورد) اس کی خوراک بن گیا
ڈھاڈھی کرے پسا وُ شبد وُجایا
خدا کی حمد و ثنا کر کے میں اس کی تعریفوں کو عام کر رہا ہوں

سچیّ صفت صلاح کپڑا پایا
جہاں اس نے تعریف اور سچی عزّت کا خلعت پایا
گرمت کھادا رُج تن سُکھ پایا
جو بھی اس خوراک کو کھائے گا وہ مکمّل مسرّت سے بہرہ یاب ہوگا
نانک سچیّ صلاح پورا پایا
نانک خدا کی سچی تعریفیں بیان کر کرکے میں نے اسکو مکمل طور پر پالیا ہے

(گرو گرنتھ صاحب ۱۵۰)

اس وقت سے گرو نانک صاحب کا سیّاحت کا دور شروع ہوتا ہے جو تین مختصر وقفوں کے ساتھ ۲۵ سال پر محیط ہے۔ پہلے سفر (سکھ اصطلاح: اُداسی) میں جو ۱۴۹۷ء سے لے کر بارہ سال تک جاری رہا، وہ مشرقی ہندستان میں بنگال اور آسام تک اور واپسی میں اڑیسہ اور وسط ہند ہوتے ہوئے راجستھان تک کے تمام مشہور ہندو مذہبی مقامات پر گئے اور اپنے مسلک کی تبلیغ کی۔ اس سفر سے ۱۵۰۹ء میں واپسی پر انھوں نے کچھ عرصہ کے لیے اعزا و اقربا کے ساتھ قیام کیا اور پھر ۱۵۱۰ء کے قریب دوسرے سفر پر جنوب کی طرف روانہ ہو گئے۔ روایتی سوانح عمریوں کے اعتبار سے اس سفر میں وہ سری لنکا تک گئے جہاں ان کے قیام کا ذکر اب تک محفوظ ہے۔ اس سفر سے وہ ۱۵۱۵ء میں واپس ہوئے۔ گرو نانک صاحب کا تیسرا نسبتاً مختصر سفر، شمال کی طرف تھا جو انھیں کوہ ہمالہ میں واقع پہاڑی ریاستوں اور کشمیر ہوتے ہوئے تبت تک لے گیا۔ شمال کا یہ سفر جو غالباً ۱۵۱۵ء میں ہی کسی وقت شروع ہوا تھا ۱۵۱۷ء تک جاری رہا۔ اس کے فوراً بعد ہی وطن میں ایک مختصر سے قیام کے بعد گرو نانک صاحب اپنے چوتھے اور آخری سفر پر روانہ ہو گئے۔ اس سفر میں جو گرو نانک صاحب کو سعودی عرب، عراق، ایران اور وسط ایشیا تک لے جانے والا تھا انھوں نے ایک حاجی اور مسلم فقیر جیسا لباس اختیار کر رکھا تھا۔[۴] ان ممالک کی سیر و سیاحت اور مختلف مقامات پر اپنے مخصوص انداز میں تبلیغ و تلقین کرتے ہوئے گرو نانک ۱۵۲۱ء میں واپس پنجاب پہنچے۔

گرو نانک صاحب کی دوسرے سفر سے واپسی پر ان کے ایک عقیدت مند اجیتا رندھاوا اور کچھ دوسرے کسانوں نے ان کی سسرال سے قریب ہی ایک قطعہ آراضی ان کی نذر کیا تھا جہاں گرو نانک صاحب نے ایک گاؤں کی بنیاد ڈال دی تھی۔ اب اسلامی ممالک کے اپنے

چوتھے سفر سے واپس آکر گرو نانک صاحب نے اپنا سیاحت کا دور ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا اور اپنے آباد کردہ گاؤں میں، جس کا نام انھوں نے کرتار پور رکھا تھا، اپنا ایک مستقل مستقر بنا کر بس گئے۔ اپنے اہل وعیال اور والدین کو بھی انھوں نے وہیں کرتار پور میں بلوالیا، جہاں پہنچنے کے سال بھر بعد ہی ان کے والدین کا یکے بعد دیگرے مختصر وقفے سے انتقال ہوگیا۔ اپنی گزر بسر کے لیے گرو نانک صاحب نے کھیتی کا پیشہ اختیار کر لیا اور اپنی محنت کی حلال کمائی کی تلقین کے ساتھ ساتھ انھوں نے عملی طور پر اس کا نمونہ بھی پیش کرنا شروع کر دیا۔

اپنی عمر کے آخری اٹھارہ برسوں میں گرو نانک صاحب کا ایک فقیر اور درویش کا چولا اتار کر بحیثیت ایک گرہست کے کرتار پور میں قیام سکھ مذہب کے بنیادی اداروں کے لیے ان کے "اُداسیوں" (سیاحت) کے زمانہ سے زیادہ معنی خیز ثابت ہوا۔ ان کی عمر کے اس آخری دور میں جب کہ ان کی شہرت بحیثیت ایک بزرگ شخصیت کے دُور دُور تک پہنچ چکی تھی، کرتار پور میں ان کا "ڈیرا" ایک روحانی مرکز کی حیثیت اختیار کرتا جا رہا تھا۔ دور ونزدیک سے ان کے معتقدین کرتار پور میں ان کی زیارت اور روحانی تعلیمات سے فیضیاب ہونے کے لیے کھنچے چلے آتے تھے۔ روزانہ صبح اور شام کو "کیرتن" (سماع مع مزامیر) کی محفل ہوتی تھی جس میں گرو نانک صاحب کا پُر اثر کلام پڑھا جاتا تھا جو اپنے عشقِ حقیقی کے جذبات اور بلند اخلاقی تعلیمات سے عوام کے دل ودماغ کو مسخر کر لیتا تھا۔ کھانے کے اوقات میں تمام حاضرین مع اہل خانہ ایک اجتماعی مطبخ (لنگر) میں بلا تفریقِ ذات پات اور بلا امتیاز مذہب و ملت اکٹھے بیٹھ کر کھانا کھاتے تھے۔ نئے آنے والے اور پرانے معتقدین یا امیر وغریب میں کوئی امتیاز نہیں برتا جاتا تھا۔ سب کے ساتھ یکساں سلوک ہوتا تھا۔ دن کا وقت کھیتوں میں محنت کرنے میں گزر جاتا تھا جس سے ایمانداری کی روزی کمانے کا سبق تمام معتقدین کے دل میں نقش کالحجر ہو جاتا تھا۔

یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ گرو نانک صاحب نے اپنی زندگی میں دانستہ کسی مذہبی جماعت کی تنظیم کی کوشش کی۔ وہ تو عشقِ الٰہی کے نشہ میں سرشار ایک روحانی شخصیت تھے جنھوں نے اپنی طلب وجستجو کے نتیجہ میں خدائے واحد کو پا لیا تھا، اور جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے، وہ تمام عمر اُسی کی حمد وثنا اور محبتِ الٰہی کی راہ کے سفر میں معاون نیکیوں اور خوبیوں کے گن گاتے

رہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کے اعلیٰ روحانی مقام اور اخلاص سے متاثر ہو کر ان کے گرد عقیدت مندوں کا ایک حلقہ قائم ہو گیا تھا جیسا کہ اس وقت کے ہندستان کے مذہبی ماحول کو دیکھتے ہوئے کچھ بعید نہ تھا۔ البتہ ایک چیز جس نے گرو نانک صاحب کے سلسلہ کو قائم رکھا اور بعد میں سکھوں کے بحیثیت ایک مذہبی جماعت کے ارتقا میں معاون ثابت ہوئی، وہ گرو نانک صاحب کا اپنی روحانی تعلیم کے تسلسل کو باقی رکھنے کے لیے، اپنے دوران حیات ہی، ایک جانشین کا انتخاب تھا۔ اگر گرو نانک صاحب یہ انتظام نہ کرتے کہ ان کے اس دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد ان کے معتقدین کی رہنمائی کے لیے ایک مرکزی شخصیت موجود رہے تو گمان غالب ہے کہ اس عہد کے ہندستان میں پیدا ہونے والی متعدد بھگتی سے متعلق روحانی شخصیتوں کی طرح ان کے براہ راست اثرات بھی ان کی زندگی ہی تک محدود رہتے، یا پھر ان کے کلام کے جو باقیات محفوظ رہ جاتے اس سے آنے والی نسلوں میں روحانی رجحان رکھنے والے ذاتی طور پر فیضان حاصل کرتے رہتے۔ لیکن اپنی زندگی کے آخری ایام میں گرو نانک صاحب نے متعدد آزمائشوں کے بعد اپنے ایک مُرید لہنا کو "فنا فی الشیخ" کے اعلاترین مقام پر فائز پا کر انگد (اپنی ذات کا جُزو) کا خطاب دیا اور اس کو گرو کے منصب سے نوازا۔ سکھ عقیدہ کے مطابق گرو نانک صاحب نے اس "نُور" کو جو ان کے اندر جلوہ گر تھا، انگد کے اندر منتقل کر دیا اور اس کو گرو کے مقام پر بٹھا کر خود مُرید کی حیثیت سے نذرانہ پیش کیا۔[۵۱] یہ صورت حال جس میں "من تو شدم تو من شُدی" والا معاملہ پورے طور پر عمل میں آ گیا تھا، یکے بعد دیگرے سکھوں کے دسوں گرو صاحبان میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ان میں سے ہر ایک اپنے کو نانک بھی کہتا ہے۔ گرو انگد کو اپنا جانشین مقرر کرنے کے کوئی بیس دن کے بعد ۲۲ ستمبر ۱۵۳۹ء کو گرو نانک صاحب اس دار فانی سے رحلت فرما گئے۔

تعلیمات:

سلطان پور میں گرو نانک صاحب کو جو مرکزی روحانی تجربہ ہوا تھا اس کا سب سے پہلا شعری اظہار مُول منتر (بنیادی کلمہ) کی شکل میں ہوا۔ مُول منتر سکھوں کی مذہبی کتاب گرنتھ صاحب کے تمام کلام میں سب سے مقدّس سمجھا جاتا ہے۔ اس میں گرو نانک صاحب کا ذاتِ خداوندی کا تصوّر نہایت ایجاز کے ساتھ، لیکن جامع شکل میں، آ گیا ہے۔ ذیل میں ہم

مُول منتر کو نقل کر رہے ہیں جس سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ گرو نانک صاحب کا عقیدۂ توحید اسلامی نظریۂ توحید سے مختلف نہیں تھا:

"ایک اونکار	سَت نام	کرتا پُرکھ	نِربھو	نِرویر
خدا ایک ہے	اس کا نام سچ ہے	وہی فاعلِ مطلق ہے	وہ بے خوف ہے	اس کی کسی سے دشمنی نہیں ہے
اکال مُورتی	اَجُونی	سَیبھَن	گُر پرسادی"	
وہ ازلی اور ابدی ہے	بے شکل و صورت ہے	قائم بالذات ہے	خود اپنی توفیق و رضا سے حاصل ہوتا ہے۔	

(گرو گرنتھ صاحب۔ ۱)

یہ صحیح ہے کہ گرو نانک صاحب نے اس ایک خدائے واحد کو یاد کرتے کے لیے مختلف نام استعمال کیے ہیں، جن میں سے کچھ ہندستانی روایت سے ماخوذ ہیں، مثلاً، ہری، گوبند موہن، اَلکھ، اَگم، کرتار وغیرہ، اور کچھ مسلم روایت سے متعلق ہیں جیسے اللہ، خدا، رحیم، کریم، رَب وغیرہ، مگر بہر صورت ان کی مراد اُسی ایک ذات واحد سے ہے جو تمام عالم کا پروردگار ہے، نہ کسی سے پیدا ہے اور نہ کوئی اس سے پیدا ہے، اور نہ ہی وہ کسی شکل و صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ آخری نکتہ جس کو مُول منتر میں "اَجُونی" کے ذریعہ ظاہر کیا گیا ہے، اور جو گرو نانک صاحب کے کلام میں مختلف شکلوں میں متعدد جگہوں پر مذکور ہے، اس لحاظ سے اہمیت رکھتا ہے کہ اس سے ہندوؤں کے نظریۂ اوتار کا رَد اور اللہ تعالیٰ کے تنزیہی پہلو پر زور دینا مقصود ہے۔ اس طرح اپنے روحانی تجربہ کی بنیاد توحید پر قرار دیتے ہوئے گرو نانک صاحب نے عقیدت و محبّت کے ساتھ اُسی ایک خدا کی بندگی اور عبادت پر زور دیا ہے۔

محبوبِ حقیقی کو متعین کر دینے کے بعد، دوسرا اہم مسئلہ اُس ذاتِ حق (سَت نام) کے تئیں انسان کے رویّہ کا تھا۔ اپنے مسلکِ عشق کے مطابق گرو نانک نے کسی شریعت کی پابندی اور ظاہری قوانین کی اطاعت کے مقابلہ میں تقدیرِ الٰہی پر راضی رہنے، اور صوفیانہ اصطلاح میں اندرونی اعتبار سے "موافقت" پر زور دیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے خدا کی مرضی سے ہو رہا ہے، اس لیے خدا کی مرضی کے مقابلے میں اپنی ذاتی مرضی اور خواہش کو ختم کر کے راضی برضا رہتے ہوئے ہی انسان خدا تک پہنچ سکتا ہے۔ چنانچہ جپ جی میں، جو کہ مُول منتر کے بعد سکھوں کے لیے تقدیس میں دوسرا درجہ رکھتا ہے اور جس کے بارے میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ طویل نظم گرو نانک صاحب کو خدا کی طرف سے

اس وقت ودیعت کی گئی جب کہ وہ اس کے دربار میں بذات خود حاضر کئے گئے تھے، پہلے قطعہ کے آخر میں ہی اس سلسلہ میں فیصلہ کن بیان دے دیا گیا ہے۔ نمونہ کے طور پر یہاں جپ جی کے شروع کے چند اشعار نقل کئے جاتے ہیں :

"سوچے سوچ نہ ہووئی جے سوچے لکھ وار
غور وفکر کے ذریعہ انسان خدا کو نہیں پاسکتا خواہ لاکھوں دفعہ سوچ بچار کرلے۔
چُپے چُپ نہ ہووئی جے لائے رہا لِو تار
خاموشی اختیار کر کے انسان دماغی سکون نہیں حاصل کرسکتا خواہ مراقبہ ہی میں کیوں نہ غرق رہے۔
بھوکیا بھوک نہ اوتری جے بنّا پوریاں بھار
حرص کے بندے کی ہوس نہیں ختم ہوسکتی خواہ وہ دنیا کی قیمتی چیزوں کے ڈھیر لگالے۔
سَہس سیانپا لکھ ہوئی تے اِک نہ چَلّے نال
انسان لاکھ ہشیار ہو لیکن خدا کے دربار میں ایک کام نہیں آتا۔
کیوں سچیارا ہوییٔے کیوں کُوڑے ٹُٹّے پال
ہم کیوں کر سچے بن سکتے ہیں اور کیوں کر جھوٹ کا پردہ چاک ہوسکتا ہے۔
حُکم رضائی چالنا نانک لکھیا نال
تقدیر کے لکھے پر مکمّل طور پر راضی برضا رہ کر، اے نانک (یہ ممکن ہے)۔
حُکمے ہووِنی آکار حکم نہ کہیا جائی
خدا کے حکم سے ہی جسموں کی ساخت ہوتی ہے، حکم کے اوصاف بیان سے باہر ہیں۔
حکمے ہووِنی جیو حکمے ملے وڈیائی
اس کے حکم سے ہی روحیں پیدا ہوتی ہیں اور حکم سے ہی عزت ملتی ہے۔
حکمے اُتم نیچ حکمے لِکھی دکھ سُکھ پایاہی
خدا کے حکم سے ہی لوگ عزت اور ذلت پاتے ہیں، اس کے حکم سے ہی دکھ یا سکھ ملتا ہے۔
اِک، نا حکمے بخشیش اِک حکمے سدا بھوائیاہی
ایک اس کے حکم سے انعامات سے نوازا جاتا ہے اور ایک اس کے حکم سے آواگون کے چکر میں گرفتار رہتا ہے۔

حکمے اندر سب کوئی، باہر حکم نہ کوئی

تمام کائنات اس کے حکم کی تابع ہے اور کسی کی مجال نہیں جو اس سے باہر ہو سکے۔

نانک حکم جے بوجھے تے ہوئمے کرے نہ کوئی"

(گرو گرنتھ صاحب ۱۰)

نانک اگر انسان تقدیر الٰہی کو پہچان لے تو کبھی انانیت کے پاس نہ پھٹکے۔

اوپر سب سے آخری مصرعے میں جس چیز کو ہوئمے (انانیت) سے تعبیر کیا گیا ہے وہ مسلکِ عشق یا بھکتی کے مطابق انسان کے خدا تک پہنچنے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اکثر صوفیا اور بھکتوں نے انسان کے احساس "میں" کو اس کے تمام نفسانی امراض کی جڑ بنایا ہے۔ ایسا اس لیے بھی ہو سکتا ہے کہ انسان اپنی ذات سے سب سے زیادہ محبت کرتا ہے اور جب تک وہ اپنی ذات کو مرکز کائنات سمجھ کر اسی کی بندگی میں لگا رہے گا اس کو خدا کی محبت اور بندگی کس طرح حاصل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ منجملہ دوسرے صوفیا اور سنتوں کے گرو نانک صاحب نے بھی عشقِ الٰہی کے حصول اور اس کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کے سلسلے میں انسان کے اپنی انانیت سے چھٹکارا پانے پر بہت زور دیا ہے۔ اپنے کلام میں ایک جگہ وہ انانیت کے بنیادی مرض کو اور اس کی عام کارفرمائی کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہوں وچ آیا ہوں وچ گیا — ہوں وچ جمیا ہوں وچ مُوا

انسان "میں" کے احساس کے ساتھ آتا ہے — "میں" کے ساتھ ہی پیدا ہوتا ہے اور

اور اسی کے ساتھ چلا جاتا ہے۔ — "میں" کے ساتھ ہی مر جاتا ہے۔

ہوں وچ دِتا ہوں وچ لیا — ہوں وچ کھٹیا ہوں وچ گیا

میں کے ساتھ ہی کچھ دیتا ہے میں — میں کے ساتھ ہی کماتا ہے میں کے

میں ہی لیتا ہے — ساتھ ہی کھوتا ہے۔

ہوں وچ ہسے ہوں وچ رووے — ہوں وچ بھریئے ہوں وچ دھووے

میں کے ساتھ ہی ہنستا ہے میں کے — میں کے ساتھ ملوث ہوتا ہے میں کے

ساتھ ہی روتا ہے — ساتھ ہی پاک ہوتا ہے۔

ہوں وچ جاتی جنسی کھووے

میں کے ساتھ ہی اپنی ذات اور جنس کھوتا ہے۔

ہَوں وِچ مورکھ ہَوں وِچ سیانا

ہیں کے ساتھ ہی انسان بے وقوف ہوتا ہے اور ہیں کے ساتھ ہی عقل مند ہوتا ہے

موکھ مُکتی کی سار نہ جانا

مکتی اور نجات کی قدر نہیں جانتا ہے۔

ہَوں وِچ سایا ہَوں وِچ چھایا

ہیں کی ساتھ ہی دولت اور اس کی چھاؤں ہے

ہَوں مے کر کر جنت اُپایا

اسی ہیں کی وجہ سے مخلوقات کی پیدائش ہے۔

ہَوں مے بُوجھے تاں دُر سوجھے

اگر انسان اس "ہیں" کی حقیقت کو سمجھ لے تو اس کو خدا کا دروازہ مل جائے

گیان وِہوڑاں کتھ کتھ لُوجھے

بنا معرفت کے انسان فضول بحث مباحثہ میں پڑا رہتا ہے۔

نانک حکمی لکھیے لیکھ

نانک خدا کے حکم کے مطابق تقدیر لکھ دی گئی ہے

جیہا ویکھی تیہا دیکھ"

جیسا انسان خدا کو سمجھتا ہے ویسا ہی خدا اس کے ساتھ معاملہ کرتا ہے۔ ۹ (اگرو گرنتھ صاحب ۴۶۶)

انانیت کے ساتھ ساتھ گرونانک صاحب نے اس سے متعلق بعض دوسری نفسانی خرابیوں مثلاً خواہشات (کام)، لالچ (لوبھ)، دنیا سے تعلق (موہ)، غصہ (کرودھ) وغیرہ کو بھی اپنے کلام کا موضوع بنایا ہے۔ ان کے خیال میں اس طرح کی اندرونی بیماریوں سے نجات پائے بغیر عشق الٰہی کے راستہ میں آگے بڑھنا یا توفیقِ الٰہی کو متوجّہ کرنا مشکل ہے۔

ایک طرف تو گرونانک صاحب نے ان موانع سے انسان کو بچنے کی تاکید کی ہے اور دوسری طرف اپنے کلام میں مختلف انداز سے ان صفات اور خوبیوں کو سراہا ہے اور ان کی تلقین کی ہے جو عشق الٰہی کے حصول یا اس کی بار آوری میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے بنیادی چیز جو کہ سکھ مت کا طریق عبادت بھی کہی جا سکتی ہے، نام سمرن یا ذکر الٰہی ہے۔ گرونانک صاحب کے کلام میں نام کے معنی صرف خدائے تعالیٰ

کے متعدد ناموں میں سے کوئی ایک، یا سارے نام ہی نہیں ہے، بلکہ اس کو ذاتِ الٰہی کے مترادف کے طور سے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ذاتِ الٰہی کے لیے گرونانک صاحب کی ایک عام اصطلاح ستّ نام (نامِ حق) کی ہے، یہاں نامِ حق سے مراد ذاتِ حق ہے۔ اسی طرح گرونانک صاحب اور دوسرے سکھ گروؤں کے کلام میں مختلف انداز سے نام کا استعمال ذاتِ الٰہی کے لیے عام ہے اگرچہ دوسری طرف اس کے معنی اسمِ الٰہی کے بھی ہیں، گویا گرونانک صاحب اور سکھ روایت میں اسمِ الٰہی اور ذاتِ الٰہی ایک ہو گئے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک تیسرے معنی نام کے، عشقِ الٰہی کے بھی ہیں۔ چنانچہ اگر اس لفظ کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ "فلاں شخص کو نام کی دولت حاصل ہو گئی" تو اس کے یہ معنی بھی لیے جا سکتے ہیں کہ اس شخص کو عشقِ حقیقی کی دولت حاصل ہو گئی ہے۔ گرونانک صاحب اور سکھوں کی مقدس کتاب گرنتھ صاحب کے تمام کلام میں نام کا استعمال ان مختلف معانی پر حاوی نظر آتا ہے۔

نام سمرن کا ایک عام طریقہ ہر وقت خدا کا نام لیتے رہنا ہے جو خدا کے لیے سکھوں کی عام اصطلاح واہگورو کی صورت میں مختلف دنیوی مشاغل میں مصروفیت کے وقت بھی دیندار سکھ دہراتے رہتے ہیں۔ لیکن اس کی ایک خصوصی صورت صبح نہار منہ اٹھ کر، نہا کر، گرنتھ صاحب میں سے منتخب کلام خاص طور پر جپ جی کے پڑھنے اور یکسو ہو کر کچھ دیر یادِ الٰہی میں غرق رہنے کی ہے۔ بعض سکھ نام سمرن کے لیے ایک چھوٹی تسبیح کا استعمال بھی کرتے ہیں جس پر بار بار مختلف اسمائے الٰہی دہرائے جاتے رہتے ہیں۔ بہر حال، نام سمرن کا سب سے اہم اور مفید طریقہ 'کیرتن' کی شکل میں ہے جہاں باجماعت موسیقی کے ساتھ گربانی (گرنتھ صاحب میں جمع شدہ کلام) کا وِرد ہوتا ہے۔ جو لوگ لحن کے ساتھ پڑھنے میں شریک نہیں رہتے (اس مقصد کے لیے تربیت یافتہ پڑھنے والے ہوتے ہیں)، وہ ادب کے ساتھ بیٹھ کر سنتے ہیں اور اس طرح نام سمرن میں شریک رہتے ہیں۔ توقع یہ کی جاتی ہے کہ اس طرح مختلف طریقوں پر نام سمرن کے ذریعہ رفتہ رفتہ انسان کے شعور پر ذاتِ الٰہی کا تصور چھا جائے گا اور اس کو وہ کیفیت حاصل ہو جائیگی جہاں وہ دائمی طور پر یادِ الٰہی میں مشغول رہے گا، خواہ ظاہری اعتبار سے وہ کتنے ہی دنیوی کام میں مصروف رہے۔

نام سمرن کے علاوہ جو چیزیں گرونانک صاحب کے نزدیک عشقِ الٰہی کے حصول

میں معاون ہوتی ہیں ان میں سادھو سنگت (نیک صحبت)، سیوا (خدمت خلق)، ایمانداری کی روزی کمانا اور دوسروں کو اس میں شریک کرنا، نیز انکسار اور مخلوق سے محبت اور ہمدردی جیسی صفات شامل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن میں رہنا چاہیئے کہ گرونانک صاحب رُہبانیت کے سخت مخالف تھے۔ ان کے نزدیک اسی سماج میں رہتے ہوئے اور گھر بار والی زندگی گزار کر خدا کو یاد رکھنا ہی کمال زندگی ہے اور اسی کی انھوں نے تعلیم دی۔ لیکن ان تعلیمات کے باوجود گرونانک صاحب کے نزدیک عشق کی ایک پراسرار منطق ہے، بالآخر سب کچھ توفیقِ الٰہی یا کرپا پر مبنی ہے۔ اس طرح پھر اصل اختیار اور پیش قدمی خدا ہی کی ذات سے منسوب ہو جاتی ہے۔ البتہ گرونانک صاحب کے یہاں یہ تصور ضرور ملتا ہے کہ انسانی کوشش توفیقِ الٰہی کو متوجہ کرنے اور اس کے حصول میں معاون ہوتی ہے۔

جہاں تک زندگی کے بنیادی مسئلہ کا تعلق ہے اس سلسلہ میں گرونانک صاحب نے قدیم ہندستانی نقطۂ نظر سے اتفاق کیا ہے، یعنی کرم اور آواگون کے عقیدہ کو بجنسہ تسلیم کیا ہے۔ ان کے خیال میں جب تک انسان عشقِ الٰہی میں کمال حاصل کر کے خدا کو نہیں پا لیتا وہ بار بار اسی دنیا میں مختلف شکلوں میں جنم لیتا رہے گا۔ بے شمار زندگیوں کے بعد (جن کی تعداد ۸۴ لاکھ بتائی جاتی ہے) ایک واحد اور ایسا نادر موقعہ آتا ہے جب انسان کا جنم حاصل ہوتا ہے اور یہ صرف انسان کی صورت میں پیدا ہو کر ہی ممکن ہے کہ انسان خدا کی سچی محبت کے ذریعہ نجات حاصل کر سکے۔ گویا جو لوگ اس وقت انسان کی شکل میں ہیں اگر انھوں نے خدا کی سچی بندگی کے ذریعہ اس کی رضا و خوشنودی حاصل کرنے کا یہ قیمتی موقع کھو دیا تو پھر انھیں ۸۴ لاکھ مختلف زندگیوں سے گزر کر جس میں بے جان چیزوں، نباتات، حشرات الارض اور حیوانات کے مختلف مدارج شامل ہیں، ایک بے انتہا طویل مدت کے بعد یہ موقعہ حاصل ہوگا کہ وہ پھر انسان کی حیثیت سے پیدا ہوں اور خدا کی بندگی کے قابل بن سکیں۔ جب تک انسان خدا کی بندگی میں مستغرق ہو کر نجات نہیں حاصل کر لیتا، نہ صرف یہ کہ وہ اسی دنیا میں چکر لگاتا رہے گا بلکہ خدا سے دوری کی وجہ سے مکمل مسرت سے بھی محروم رہے گا۔ یہاں یہ چیز قابل غور ہے کہ گرونانک صاحب کوئی دینیاتی مفکر یا فلسفی نہیں تھے، چنانچہ پیچیدہ دینیاتی مسائل میں الجھنے اور فکری سطح پر ایک مابعد الطبیعاتی نظام کی تشکیل کے بجائے ان کا

سارا زور اپنے روحانی تجربہ کے پیش نظر ذات الٰہی کی حمد و ثنا، عشقِ الٰہی کی اہمیت اور عرفانِ الٰہی کی تلقین پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک "دینیاتی" نظام کی حیثیت سے ان کی تعلیمات میں بہت سے پہلو مبہم اور تشنہ رہ جاتے ہیں جن کو بعد کے سکھ مفکرین نے خصوصاً جدید دور کے سکھ دانشوروں نے اپنی تاویلات اور تشریحات کے ذریعہ مکمل کرنے کی کوشش کی ہے۔

گرو نانک صاحب کی تعلیمات کا ایک اور جزو جس نے سکھ روایت کی نشوونما میں نمایاں کردار ادا کیا وہ "گرو" کا تصور ہے۔ بھگتی کی متصوفانہ روایت میں یہ تصور گرو نانک صاحب سے پہلے سے چلا آرہا تھا کہ عشقِ الٰہی کے حصول اور خدا تک پہنچنے کے لیے ایک پہنچے ہوئے پیرو مرشد سے ارادت ضروری ہے، جس کی رہنمائی اور تعلیم خدا تک پہنچنے کا وسیلہ ثابت ہوگی۔ گرو نانک صاحب نے خود عرفانِ الٰہی اپنی جستجو و طلب اور اپنے عقیدہ کے مطابق توفیقِ الٰہی کے فیض سے حاصل کیا تھا چنانچہ ان کے کلام میں خدا تعالیٰ کے لیے گرو یا ست گرو (سچا گرو) کی اصطلاح بہت عام ہے جس نے حقیقت تک ان کی رہنمائی کی۔ بعد کے دوسرے سکھ گروؤں کے کلام میں بھی گرو کی اصطلاح خدا تعالیٰ کے لیے اکثر استعمال ہوئی ہے کیونکہ بہرحال بغیر خدا کی رضا اور اس کے فضل کے کوئی اس تک نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن دنیوی سطح پر انسانی گرو بھی اپنی اہمیت رکھتا ہے۔ گرو نانک صاحب اور دوسرے سکھ گروؤں نے بار بار خدا تک پہنچنے کے سلسلے میں انسانی گرو کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ انسانی گرو ہی وہ وسیلہ ہے جس کے ذریعہ پیغامِ الٰہی بندوں تک پہنچتا ہے اور وہی وسیلہ ہے جو بندوں کو خدا تک پہنچاتا ہے۔ اس سلسلہ میں اس قدر اشعار گرو نانک صاحب اور دوسرے گروؤں کے موجود ہیں، اور یہ عقیدہ سکھوں میں اس قدر مستحکم ہے، کہ اس کے لیے کسی حوالہ کی ضرورت نہیں ہے، البتہ نمونے کے لیے ہم یہاں گرو نانک صاحب کا ایک شعر نقل کیے دیتے ہیں:

گر پوڑی بیڑی گرو گر تلہا ہری ناؤ

خدا کا نام حاصل کرنے کے لیے گرو ہی سیڑھی ہے، گرو ہی بیڑا اور کشتی ہے۔

گر سر ساگر بوہتھو گر تیرتھ دریاؤ

گناہوں کا سمندر پار کرنے کے لیے گرو ہی جہاز ہے اور وہی زیارتگاہ اور اشنان کے لیے پاک دریا ہے

(گرو گرنتھ صاحب - ۱۷)

سکھ گروؤں کے کلام میں مندرجہ بالا دونوں معانی میں "گرو" کی اصطلاح کا استعمال، یعنی ایک طرف ذات الٰہی کے لیے اور دوسری طرف انسانی گرو کے لیے، اس طرح یکساں انداز میں اور اس قدر کثرت کے ساتھ ہوا ہے کہ بیشتر اوقات صحیح صحیح یہ بتانا کہ یہاں متعین طور پر دونوں میں سے کون مراد ہے، بہت مشکل نظر آتا ہے۔ البتہ یہ واضح رہے کہ گرو نانک صاحب اور دوسرے سکھ گروؤں نے اپنے بندہ اور انسان ہونے پر بہت زور دیا ہے اور ان کی شخصیت میں الوہیت کے ساتھ اشتراک کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ سکھ مت میں ایک تیسرے معنی میں گرو کا استعمال اُس پیغام حق کے لیے ہوا ہے جو سکھ گروؤں اور دوسرے صوفی سنتوں نے جن کا کلام گرو گرنتھ صاحب کا حصّہ ہے، اپنے اشعار کے ذریعہ بندوں میں عام کیا ہے۔ یہ کلام جو شبد یا بانی کے نام سے معنون ہے ایک نوع سے الہامی سمجھا جاتا ہے اور چونکہ یہ کلام معرفت الٰہی اور اس سے متعلق اخلاقی تعلیمات پر مبنی ہونے، نیز اپنی تاثیر کے اعتبار سے، انسانوں کی خدا تک رہنمائی کا سب سے مؤثر ذریعہ ہے، اس لیے سکھ گروؤں نے اس کو بھی گرو قرار دیا ہے۔ شبد یا بانی کے سلسلہ میں یہی تصور تھا جس نے سکھوں کے دسویں (انسانی) گرو، گرو گوبند سنگھ کے لیے یہ مرحلہ بہت آسان کر دیا کہ وہ اپنے بعد "انسانی" گروؤں کے سلسلہ کو ختم کر دیں اور یہ طے کر دیں کہ ان کے بعد گرنتھ صاحب ہی جس میں کہ سکھوں کے لیے تمام تسلیم شدہ بانی یا شبد جمع ہے، آئندہ ہمیشہ کے لیے سکھوں کا گرو قرار پائے۔ چنانچہ آج سکھ اسی مقدس مجموعۂ شبد کو گرو مانتے ہیں اور اپنی روحانی رہنمائی کے لیے اس میں شامل کلام کو کافی و شافی سمجھتے ہیں۔

سکھ روایت کا ارتقا:

جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں بظاہر گرو نانک صاحب نے اپنی زندگی میں کسی مذہبی جماعت کے قیام کی کوئی شعوری کوشش نہیں کی تھی، البتہ ان کا یہ فیصلہ کہ انھوں نے اپنی زندگی ہی میں اپنے معتقدین کی آئندہ رہنمائی کے لیے اپنے ایک جانشین گرو انگد کا انتخاب کر دیا تھا، اس سلسلے میں عہد آفریں ثابت ہوا۔ گرو انگد (گرو ۱۵۳۹ء ۔ ۵۲) نے نہ صرف ان روایات مثلاً کیرتن اور لنگر وغیرہ کو جاری رکھا جو گرو نانک صاحب نے قائم کیں تھیں، بلکہ ان کو ترقی دینے اور بڑے پیمانے پر منعقد کرنے کی کوششیں بھی کیں۔ اس کے علاوہ

گرو انگد نے دو اقدامات مزید اس نوعیت کے کیے جو گرونانک صاحب کے حلقۂ معتقدین کو مضبوط کرنے میں معاون ثابت ہوئے۔ ان میں سے ایک تو گرونانک صاحب اور دوسرے صوفی سنتوں کا کلام جو انھوں نے اپنی سیاحتوں کے دوران جمع کیا تھا، لکھنے کے لیے سکھوں کا اپنا رسم الخط گرمکھی ایجاد کیا (یا ایک مقامی رسم الخط کو سنوار کر اس کو گرمکھی کی حیثیت سے اختیار کیا) اور دوسرے انھوں نے گرونانک صاحب کے ایک پرانے ساتھی بالا کے ذریعہ گرونانک صاحب کی ایک سوانح مرتب کرائی جس میں ان کی تعلیمات بھی تلخیص کے ساتھ موجود تھیں۔ اپنی روایت سے متعلق لوگوں کے لیے ایک مخصوص رسم الخط، اور کسی مذہبی کتاب کی غیر موجودگی میں (گرنتھ صاحب پانچویں گرو کے دور میں مرتب ہوا) گرونانک صاحب کی سوانح کی تصنیف نے ان کے عقیدت مندوں میں اتحاد اور جماعتی احساس پیدا کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔

سکھوں کے تیسرے گرو، گرو امر داس (گرو ۱۵۵۲-۷۴ء) ہوئے۔ وہ دوسرے گرو کے سمدھیانے کے رشتہ دار ہوتے تھے جن کو گرونانک صاحب کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے گرو انگد نے اپنے لڑکوں کے بجائے اپنا جانشین مقرر کیا۔ گرو امر داس نے سکھ عقیدت مندوں کو جو اب ہزاروں کی تعداد میں پہنچ گئے تھے اور پنجاب میں ہر طرف بکھرے ہوئے تھے، منظم کرنے کے لیے ان کو بائیس ۲۲ حلقوں (منجیوں) میں تقسیم کر دیا اور ہر حلقہ کے لیے ایک آزمودہ کار اور روحانی اعتبار سے ترقی یافتہ سکھ بطور سربراہ اور اپنے نائب کے متعین کر دیا۔ منجی پنجابی میں چارپائی کو کہتے ہیں، چونکہ یہ سربراہ اپنے حلقہ میں چارپائی پر بیٹھ کر وعظ و نصیحت کرتے تھے جب کہ حلقہ کے لوگ دور تک زمین پر بیٹھے رہتے تھے، اس لیے یہ حلقے بھی منجی کے نام سے موسوم ہو گئے۔ اس انتظام سے سکھوں کی جماعتی تنظیم کو بہت تقویت حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ گرو امر داس نے بعض ایسی عوامی خدمات بلا تفریق مذہب و ملت سرانجام دیں جن سے ان کے اثر کو عام ہونے میں بہت مدد ملی، مثلاً، انھوں نے شہنشاہ اکبر سے درخواست کر کے ہندو عوام کے لیے ہردوار کے تیرتھ پر جو ٹیکس عائد تھا وہ ہٹوا دیا، یا ایک سال جب کہ اکبر کی فوجیں پنجاب میں مقیم تھیں، ان کی واپسی پر اکبر سے پورے علاقہ کی مالگزاری معاف کروا دی، انھوں نے ایک گاؤں گووندوال بھی آباد کیا اور وہاں ایک بڑی باؤلی تعمیر کرائی۔ ان رفاہی کاموں

سے ان کی تحریک کو بہت تقویت حاصل ہوئی اور ہندو عوام میں سکھ مت کو اختیار کرنے کا رجحان بڑھنے لگا۔ مزید برآں شہنشاہ اکبر سے ان کے دوستانہ تعلّقات نے بھی عوام میں گرو امر داس کے وقار اور عزّت کو بہت بڑھا دیا۔ درحقیقت اکبر کے تعلّقات اس کی اپنی وسیع المشربی کی وجہ سے سکھوں کے تیسرے، چوتھے اور پانچویں گروؤں سے بہت خوشگوار رہے، جس سے ان حضرات کو اپنا حلقۂ اثر بڑھانے میں مدد بھی ملی ہوگی۔ البتّہ جہانگیر کے دور سے سکھ گروؤں اور مغل بادشاہوں کے تعلّقات نے ایک دوسرا رخ اختیار کیا جس نے سکھ روایت کی تشکیل پر غیر معمولی اثر ڈالا۔ آئندہ کی سطور میں ہم ان اثرات کی طرف کچھ اشارے کریں گے۔

جہاں تک سکھوں کے بحیثیت ایک مذہبی جماعت کے ہندوؤں اور مسلمانوں سے علاحدہ تشخّص کے ساتھ منظم ہونے کا سوال ہے، تو ہم یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ وقت گزرنے کے ساتھ ہر آنے والے گرو کے عہد میں ایسے کچھ اقدامات کیے جاتے ہیں جو سکھوں کے اپنے تشخّص اور جماعتی تنظیم میں اضافے کا باعث ہوتے ہیں۔ اس طرح ہم یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ دھیرے دھیرے ایک روحانی رہنما گرو نانک کے منتشر معتقدین بعد کے سکھ گروؤں کی زیر قیادت ایک مخصوص مذہبی جماعت کی شکل اختیار کرتے جا رہے ہیں۔ گرو امر داس نے سکھوں کی تنظیم کے سلسلہ میں یہ بھی ضروری قرار دیا کہ دیوالی اور بیساکھی کے تہواروں کے موقع پر جب ہندو عوام قدیم رسم و رواج کے مطابق یہ تہوار منا رہے ہوں اس وقت تمام سکھ اپنے آپ کو گرو کی خدمت میں حاضر کریں، اس سے یقیناً سکھوں کی ہندوؤں سے علاحدہ شخصیت کے تصوّر کو تقویت حاصل ہوئی ہوگی۔ اس تصوّر کو مزید ترقّی اس وقت حاصل ہوئی جب چوتھے گرو رام داس (۱۵۷۴-۸۱ء) نے سکھوں کی شادی بیاہ اور مرنے کے بعد کی رسومات اپنی الگ نوعیت پر متعین کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے ستی کی رسم کی بھی مخالفت کی، نیز بیواؤں کی شادی پر زور دیا۔ اس کے علاوہ گرو رام داس نے گرو نانک صاحب کی زندگی سے وابستہ ایک مقام کو جہاں ایک قدرتی پانی کا چشمہ تھا، اکبر بادشاہ سے حاصل کر کے وہاں ایک شہر کی بنیاد بھی رکھی اور اس چشمہ کو ایک بڑے تالاب کی شکل میں بنوا دیا۔ بعد میں یہ تالاب امرتسر (چشمۂ آب حیات) کے نام سے مشہور ہوا اور شہر کا بھی یہی نام پڑ گیا۔ بعد کے سکھ گروؤں نے

اس کو اپنے مستقر کی حیثیت سے اختیار کیا اور دہلی سے کابل جانے والی شاہراہ پر واقع ہونے کی وجہ سے اس شہر نے تجارتی اور مذہبی دونوں لحاظ سے بہت ترقی کی۔ ان امور کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت کہ گرو رام داس کے بعد گرو کا عہدہ ان کی اولاد میں موروثی ہو گیا اس لحاظ سے شاید کچھ اہمیت رکھتی ہو کہ بعد کے سکھ گروؤں کی شخصیت میں مذہبی رہنمائی کے ساتھ ساتھ دنیاوی بادشاہت کا تصور بھی شامل ہو گیا اور سکھ گرو مغل بادشاہ کے بالمقابل "سچا پادشاہ" کے لقب سے یاد کیے جانے لگے۔

نہ صرف سکھوں کی بحیثیت ایک مذہبی جماعت کے تنظیم کے لحاظ سے بلکہ سیاسی اعتبار سے بھی، انھیں ایک مخصوص "شخصیت" عطا کرنے میں سکھوں کے پانچویں گرو، گرو ارجن دیو (۱۵۶۳ء- ۱۶۰۶ء) کا غیر معمولی ہاتھ ہے۔ سکھ روایت کی تشکیل میں گرو نانک صاحب کے بعد اور دسویں گرو، گرو گوبند سنگھ سے پہلے کسی اور سکھ گرو نے سکھوں کو ایک مذہبی جماعت بنانے میں اتنا اہم کردار نہیں ادا کیا جتنا گرو ارجن دیو نے کیا ہے۔ یہ کارنامہ گرو ارجن دیو ہی کا ہے جنھوں نے اپنے اور اپنے سے پہلے تمام سکھ گروؤں اور اُن صوفی سنتوں کا کلام جو گرو نانک صاحب نے اپنی سیاحت کے دوران ہندستان کے کونے کونے سے جمع کیا تھا مرتّب کر کے سکھوں کے لیے ایک مقدّس کتاب گرنتھ صاحب تیار کی جو اُس دور سے لے کر ہمیشہ کے لیے سکھوں کی مذہبی زندگی کا محور قرار پائی، اور دسویں گرو کے بعد تو اس کتاب کو باضابطہ گروؔ کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اسی طرح اگرچہ گوئندوال میں گرو امرداس کی بنوائی ہوئی باؤلی اور امرتسر میں گرو رام داس کا تالاب سکھوں کے لیے مذہبی اہمیت کے مقامات تھے، لیکن گرو ارجن دیو نے امرتسر کے تالاب میں سکھوں کے لیے ایک مرکزی عبادت گاہ "ہری مندر" کی تعمیر کرا کے سکھوں کو جغرافیائی اعتبار سے بھی ایک مذہبی مرکز فراہم کر دیا۔ اس مقام پر سکھ گروؤں کی مستقل رہائش اور ان کی ذات میں "میری" اور "فقیری" (سیاست اور مذہب) کے امتزاج کے باعث یہ جگہ سکھوں میں "دربار صاحب" کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔

اس سے مختلف نوعیت کا ایک اور اقدام، جس نے سکھوں کی مذہبی اور سیاسی تنظیم کو مزید مستحکم کر دیا، وہ گرو ارجن دیو کا سکھوں سے دسونتھ (عُشر) وصول کرنے کا انتظام تھا۔ اس سے پہلے بھی سکھ گروؤں کے عقیدت مند ان کی خدمت میں نذرانے پیش کرتے رہتے تھے جس سے سکھوں کے اجتماعی کاموں، مثلاً "لنگر" یا عوامی تعمیرات وغیرہ میں مدد ملتی تھی، لیکن

گرو ارجن دیو نے اجتماعی تنظیم کے سلسلے میں اس امر کی اہمیت کے پیش نظر ان نذرانوں کو ایک باضابطہ اور منظم شکل دینے کا قدم اٹھایا۔ انھوں نے یہ طے کر دیا کہ آئندہ سے ہر سکھ اپنی سالانہ پیداوار کا دسواں حصّہ (دسونتھ) بطور گرو کے نذرانہ کے اجتماعی خزانہ کے لیے وقف کر دے گا۔ اس رقم کی وصولیابی کے لیے انھوں نے سکھوں کے ہر حلقہ (منجی) میں ایک عامل (مسند) مقرر کر دیا جو حلقہ کے تمام سکھوں سے گرو کے حصّہ کی رقم وصول کر کے بیساکھی کے موقع پر گرو کی خدمت میں "دربار صاحب" میں حاضر ہوتا تھا۔ اس طرح سکھوں کی تنظیم کے لیے ایک مضبوط معاشی بنیاد قائم ہو گئی۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے صاحبِ حیثیت اور جرأت مند سکھوں کو وسط ایشیا کے علاقے سے گھوڑوں کی تجارت پر بھی اکسایا اور اغلباً خود سکھ اجتماعی خزانہ کو بھی اس تجارت میں شریک کیا[۴۳] جس سے سکھوں کو نہ صرف مالی اعتبار سے فائدہ پہنچا بلکہ ان کے درمیان شہسواری اور جرأت مندی کی روایات کو پنپنے میں مدد ملی۔

سکھ گروؤں کی باصلاحیت رہنمائی میں سکھوں کی ترقی اور تنظیم کے ساتھ ساتھ اگرچہ ان کے دائرہ اثر میں قابل قدر اضافہ ہوتا چلا جا رہا تھا لیکن کچھ مخصوص حالات کی وجہ سے سکھ گروؤں نے اپنی تبلیغ اور اشاعت کے لیے باری دوآب یعنی دریائے بیاس اور راوی کے درمیانی علاقے کو اپنی خصوصی توجہ کا مرکز بنا رکھا تھا۔ ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ راوی کے کنارے لاہور کے آس پاس کا علاقہ پنجاب میں مسلم حکومت کا مرکز تھا اور اس کے پار دریائے چناب تک آبادی میں مسلمانوں کا عنصر بہت قوی تھا، جب کہ چناب کے شمال میں تقریباً تمام آبادی مسلمانوں کی تھی۔ باری دوآب اور اس میں بھی خصوصاً ماجھے کا علاقہ بڑی حد تک ہندو جاٹ کسانوں پر مشتمل تھا جو ایک صحت مند اور جفاکش قوم تھی۔ چنانچہ سکھ گروؤں نے اس علاقہ کو اپنے اثرات کا مرکز بنایا اور یہاں کی جاٹ آبادی کو سکھ حلقہ میں شامل کر کے انھوں نے سکھ مسلک کو وہ بہترین سپاہی فراہم کیے جو راجپوتوں کے ساتھ ساتھ آئندہ آنے والے پُرآشوب دور میں سکھ قوم کا بہترین سرمایہ ثابت ہوئے۔ انھیں محرکات کے پیش نظر شاید اکثر شہر جو سکھ گروؤں نے آباد کیے وہ اسی علاقے میں تھے۔ گرو ارجن دیو نے بھی علاوہ امرتسر کی نشوونما میں حصّہ لینے کے اس علاقے میں تین[۴۴] مزید شہر ترن تارن، کرتارپور اور ہرگوبندپور آباد کیے۔

یہ چیز کہ گرو ارجن دیو کے عہد میں سکھ تحریک سیاسی اہمیت اختیار کرتی جا رہی تھی علاوہ دوسرے قرائن کے، ان باتوں سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ایک طرف تو گرو ارجن دیو نے پہلے گروؤں کی سادہ بود و باش کو چھوڑ کر درباری شان و شوکت کو اختیار کر لیا تھا، اور دوسری طرف جب مغل بادشاہ جہانگیر کا لڑکا شہزادہ خسرو باپ سے باغی ہو کر پنجاب کی طرف بھاگا تو وہ گرو ارجن دیو کی خدمت میں حاضر ہوا اور گرو ارجن دیو نے نہ صرف اس کی کامیابی کے لیے دعا کی بلکہ اس کی مالی امداد بھی کی[۱۱]۔ جہانگیر نے گرو ارجن دیو کی اس حرکت کو معاف نہیں کیا۔ توزک جہانگیری میں اس نے گرو ارجن دیو کے خسرو سے تعلق اور اس سلسلے میں گرو ارجن دیو کے قتل اور مال و اسباب کی ضبطی سے متعلق احکامات کی تفصیل اپنے مخصوص براہ راست لہجہ میں لکھ دی ہے[۱۲]۔

اگر گرو ارجن دیو کے وقت میں سکھ تنظیم کے سیاسی رجحانات کے ارتقا میں کچھ کسر تھی تو ان کے صاحبزادے اور جانشیں گرو ہرگوبند (۴۴-۱۶۰۶ء) کے دور میں سکھ جماعت ایک مذہبی ملت ہونے کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی جماعت کی حیثیت سے کھل کر سامنے آ گئی۔ گرو ارجن دیو کی گرفتاری اور تعذیب جسمانی کے بعد ان کی موت سکھوں کے لیے سخت جذباتی ہیجان کا باعث ہوئی تھی۔ ایک ابھرتی ہوئی نوخیز تحریک جو مذہبی جذبہ کی گہری بنیادوں پر قائم تھی مغل حکومت کی مخالفت کو حق و باطل کے پیمانوں سے ناپتی تھی اور سیاست و مذہب کے اجتماع نے اس میں عام سیاسی گروہ بندیوں کے مقابلے میں بہت شدت بھی پیدا کر دی تھی۔ گرو ہرگوبند نے اپنی مسند نشینی کے وقت علی الاعلان اپنے دائیں اور بائیں دو[۱۳] تلواریں اس بیان کے ساتھ زیب تن کیں کہ ان میں سے ایک تلوار "میری" کی ہے اور ایک "فقیری" کی۔ یہ گویا سکھ مذہب میں دین اور سیاست کے یکجان ہونے کا اعلان تھا۔ اس وقت سے سکھ تحریک صرف ہندوؤں اور مسلمانوں کو روایتی اور رسمی مذہب سے آزاد کرا کے ایک خدا کی عبادت پر لگانے ہی کا نام نہیں رہ گئی، بلکہ سیاسی و سماجی زندگی میں بھی ہندستانی عوام کو مسلمانوں کی غالب تہذیب اور اس کی مادّی شکل یعنی مغل حکومت سے آزاد کرانے کی علمبردار بن گئی۔ بعد کی سکھ روایت میں یہ دونوں چیزیں لازم و ملزوم بن گئیں اور ایک پر چلنا دوسرے پر عمل کرنے کے مترادف قرار پایا۔

گرو ہر گوبند اپنی طبیعت کے اعتبار سے بھی سپاہیانہ وضع کے آدمی تھے اور اس پر مستزاد سکھ مذہب کے سیاسی عزائم، جن کے لیے ان کی زندگی تقریباً تمام تر فوجی قسم کے مشاغل کے لیے وقف ہو کر رہ گئی تھی۔ انھوں نے نہ صرف اپنے تمام معتقدین کو مسلّح رہنے کا حکم دیا بلکہ اپنا تمام تر وقت اپنے ساتھیوں کو فوجی مشقیں کرانے اور بہادری اور جنگجوئی کے کاموں مثلاً گھوڑ دوڑ، شکار، کشتی وغیرہ کے لیے وقف کر دیا تھا۔ ان کے وقت سے گرو کا پرانا تصوّر جس میں وہ بنیادی طور پر ایک مذہبی رہنما ہوتا تھا بالکل بدل گیا، اور خاص کر خود ان کی زندگی میں تو روحانی پہلو کی جگہ سرتاسر فوجی اور سیاسی رہنمائی کا پہلو غالب آگیا۔ ان کے اصطبل میں عمدہ گھوڑوں کی ایک کثیر تعداد موجود رہتی تھی اور وہ ذاتی طور پر ایک پوری مسلّح پلٹن اپنے باڈی گارڈ کے طور پر رکھتے تھے۔ ان کی ملیشیا فوج میں باغی اور فوجی رجحانات کے حامل مشتبہ عناصر کے لیے بھی جگہ موجود تھی۔ اس طرح کے فوجی عزائم کی وجہ سے پنجاب کے مغل گورنر کے ساتھ گرو ہر گوبند کا ٹکراؤ لازمی ہو گیا تھا۔ چنانچہ انھیں سرکاری افواج سے تقریباً تین اہم موقعوں پر جنگیں لڑنی پڑیں جن میں ہمیشہ انھیں کا پلّہ بھاری رہا۔ لیکن ابھی ہندستان میں مغل اقبال کو بہت دن تک کوئی خطرہ نہیں تھا اور گرو ہر گوبند اپنے آپ کو اس مقام پر نہیں محسوس کر سکتے تھے جہاں وہ حکومت کے خلاف کوئی اقدام کر کے عافیت سے رہ سکیں، چنانچہ انھوں نے امرتسر کی رہائش تقریباً ترک کر کے شمال مشرق کے پہاڑی علاقے میں ایک باغی راجہ کے پاس اپنے لیے محفوظ ٹھکانہ تلاش کر لیا اور وہیں اپنے آخری ایام گزارے۔ ان کی زندگی میں ایک وقت ایسا بھی آیا تھا جب جہانگیر سے ان کے تعلقات خوشگوار تھے اور تقریباً پانچ سال کے لیے ان کو پنجاب کی حکومت میں ایک سرکاری عہدہ بھی ملا تھا[۱۲] لیکن اس کے بعد بعض سرکاری قوانین کی خلاف ورزیوں نیز ان کے آزادانہ رویّہ کی وجہ سے جہانگیر نے ان کو گوالیار کے قلعہ میں کچھ دنوں کے لیے نظر بند کر دیا تھا جہاں سے وہ لاہور کے مشہور صوفی بزرگ میاں میر کی سفارش سے رہائی پا سکے تھے۔

گرو ہر گوبند کی وفات کے بعد ساتویں اور آٹھویں سکھ گروؤں کے عہد میں سکھ تنظیم سیاسی اعتبار سے کوئی نمایاں ترقی نہیں کر سکی۔ ساتویں گرو، گرو ہری رائے

(۱۶۶۱-۶۴ء) اپنی افتاد طبع کے لحاظ سے نرم مزاج اور صلح پسند آدمی تھے اور سوائے ایک موقع کے جب داراشکوہ اورنگ زیب کی فوجوں سے بچ کر راہ فرار اختیار کر رہا تھا، انھوں نے داراشکوہ کو بچانے میں اعانت کرنے کے علاوہ اور کوئی سیاسی اقدام نہیں کیا۔ آٹھویں گرو، گرو ہرکشن (۱۶۶۴-۶۴ء) اپنے والد گرو ہری رائے کے چھوٹے بیٹے تھے، اور چونکہ بڑے بھائی رام رائے سے (جو کہ اورنگ زیب کے دربار میں مقیم تھے) ان کے والد ناراض تھے اس لیے ان کے مرض الموت میں وہ پانچ سال کی عمر میں گرو کے عہدے کے لیے نامزد کر دیے گئے تھے۔ رام رائے کے دعوائے مخالفانہ کی وجہ سے اورنگ زیب نے فیصلہ کے لیے کم سن گرو کو دہلی بلوایا جہاں چند سال بعد ان کا چیچک کے مرض میں انتقال ہو گیا۔ انتقال سے پہلے انھوں نے گرو کے عہدے کے لیے اپنے دادا کے چھوٹے بھائی تیغ بہادر کو جو کہ ایک گاؤں بکالہ میں فقیرانہ زندگی بسر کرتے تھے، نامزد کر دیا تھا۔

نویں گرو، گرو تیغ بہادر (۱۶۶۴-۷۵ء) ایک صلح پسند اور صوفی منش آدمی تھے جس کا اندازہ اس چیز سے بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے کو تیغ بہادر کے بجائے دیغ بہادر کہلوانا پسند کرتے تھے، جس سے ان کی مراد قتل و غارت گری کے بجائے سخاوت اور مہمان نوازی سے اپنے کو منسوب کرنا تھا۔ بحیثیت گرو ان کے دس سالہ دور میں اورنگ زیب کی طاقت اپنے شباب پر تھی اور ابھی وہ دور نہیں آیا تھا جب اس کی مخصوص پالیسیوں اور طرزِ حکومت کے اثرات مغل حکومت کے خلاف بے اطمینانیوں کی صورت میں ظاہر ہونا شروع ہوں۔ سکھ روایت اورنگ زیب کو ایک متعصب اور جابر بادشاہ کی صورت میں دیکھتی ہے جس نے ہندستان کے غیر مسلم عوام کے خلاف امتیازی سلوک روا رکھا، یہاں تک کہ اس سلسلے میں اس کو جبر تبدیلیٔ مذہب کرانے میں بھی کوئی عار نہیں تھا۔ سکھوں کے لیے اس کی سب سے بڑی اور اندوہناک مثال گرو تیغ بہادر کا دہلی بلوایا جانا اور مسلمان ہونے سے انکار کرنے پر اورنگ زیب کے حکم سے ان کی شہادت کا واقعہ ہے۔ مغل وقائع نویس کی نظروں میں یہ شاید کوئی خاص اہمیت کا حامل واقعہ نہیں ہوگا۔ لیکن سکھوں کے اپنے نقطۂ نظر سے ان کے مذہبی رہنما کا قتل ایک عظیم سانحہ تھا جس نے ان کے مذہبی جذبات کے عمیق ترین گوشوں کو

ہلا کر رکھ دیا، چنانچہ جب گرو تیغ بہادر کے صاحبزادے اور سکھوں کے دسویں گرو، گرو گوبند سنگھ (۱۷۰۸-۱۶۷۵ء) نے مغل حکومت سے زندگی اور موت کی بازی کو اپنا نصب العین قرار دے لیا تو سکھوں کی اکثریت نے ان کی آواز پر لبیک کہا اور اس کش مکش کی روح کو اپنے اندر جذب کر کے اس سے اپنی روایت کے خدو خال کی تشکیل کی۔

گرو گوبند سنگھ جو اپنے والد کی شہادت کے بعد گرو کے عہدے پر سرفراز ہوئے متعدّد پہلوؤں سے گرو نانک صاحب کے بعد سکھوں کے اہم ترین گرو ثابت ہوئے۔ اگرچہ سکھ عقیدے کے مطابق ان کے دسوں گروؤں میں باہم کوئی تفریق نہیں ہے اور ان سب کے یکے بعد دیگرے ایک ہی نُور کا حامل ہونے کی وجہ سے ان میں کم اہم اور زیادہ اہم کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا، لیکن سکھوں کی تاریخ کا ایک بیرونی مُبصّر بہرحال یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اگر گرو نانک صاحب کی تعلیمات نے سکھوں کی روحانی زندگی کے بُنیادی اصول فراہم کیے تھے تو دسویں گرو، گرو بند سنگھ نے سکھ شریعت اور سکھ روایت کے مخصوص کردار کی تشکیل کا کام انجام دیا۔ اپنی شخصیت کے اعتبار سے بھی گرو گوبند سنگھ نے اپنی ذات میں علم وفن، شاعری، جنگجوئی، شہسواری، مردانگی اور جرأت کی ایسی اعلا خصوصیات جمع کر لی تھیں جو سکھوں کے لیے ہمیشہ ایک مثالی ہیرو کا نمونہ پیش کرتی رہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے فقر اور روحانیت کے باعث گرو نانک صاحب کی عظمت کے سامنے ہر سکھ عقیدت سے اپنا سر جھکائے رکھتا ہے، لیکن جس شخصیت نے اپنی گہری چھاپ سکھ کردار پر چھوڑی ہے اور جس کی تقلید کا خواب سکھ قوم کے ملّی تصوّرات کا محور ہے وہ گرو گوبند سنگھ کی ذات ہے۔

گرو کے عہدے پر فائز ہوتے وقت گرو گوبند سنگھ کی عمر بمشکل آٹھ سال کی رہی ہوگی، اور اگرچہ ان کے والد کی شہادت کا واقعہ ان کے اور پوری سکھ قوم کے لیے ایک زبردست جذباتی ہیجان کا باعث ہوا تھا، لیکن نہ صرف یہ کہ وہ اس کم عمری میں اپنے محدود وسائل کے ساتھ مغل حکومت سے انتقام لینے کی نہیں سوچ سکتے تھے بلکہ اس کے دراز ہاتھوں سے پنجاب کے میدانوں میں اپنے کو محفوظ بھی نہیں سمجھ سکتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے ہمالیہ کے پہاڑی سلسلے میں اپنے لیے پناہ گاہ ڈھونڈھی اور آئندہ

بتّیس سال تک پہاڑوں میں ہی اپنا مستقر بنائے رکھا۔ اس پہاڑی علاقہ میں جو اپنی دشوار گزاری اور معاشی اعتبار سے غیر مفید ہونے کے باعث مغل سلطنت کے دائرۂ اثر سے نسبتاً آزاد تھا، ایک طویل مدت تک قیام کر کے گرو گوبند سنگھ نے اپنے آپ کو اور اپنے معتقدین کی جماعت کو مغل حکومت سے ایک فیصلہ کن ٹکر لینے کے لیے تیار کرنا شروع کر دیا۔ اپنی تعلیم و تربیت اور فنونِ سپہ گری کی مشقوں کے علاوہ انھوں نے اپنے ساتھیوں کو بھی ایک منظم فوج کے انداز میں تربیت دی، لیکن جسمانی اور تکنیکی تربیت سے زیادہ اہم وہ ذہنی اور روحانی تعلیم تھی جس کے ذریعہ انھوں نے مغل حکومت کے خلاف جنگ کو ایک مذہبی جہاد اور فوجی کارروائیوں کو ایک عبادت کا درجہ دے دیا تھا۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اور کسی گرو سے زیادہ یہ گرو گوبند سنگھ کا اثر تھا جس نے سکھوں کو ایک جنگجو مذہبی جماعت کا رنگ دے دیا، جو تمدّنی اعتبار سے اس روایت کی نمایاں خصوصیت قرار پائی۔

سنہ ۱۶۹۹ء میں بیساکھی کے موقعہ پر گرو گوبند سنگھ نے اپنے مقلّدین کے حلقہ میں مزید اتحاد پیدا کرنے اور ان کو روحانی اعتبار سے ایک نئی زندگی دینے کے خیال سے باضابطہ ارادت (بپتسمہ) کا سلسلہ شروع کیا۔ وفاداری کے سخت ترین امتحان کے بعد سب سے پہلے پانچ سکھ جو مختلف ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے ایک مخصوص رسم کے ذریعہ جو "امرت چکھنا" کہلاتی ہے مریدین کے حلقہ میں شامل کیے گئے اور "خالصہ" کہلائے۔ اس کے بعد عمومی داخلہ شروع ہوا اور ہزاروں سکھ امرت چکھ کر خالصہ کے زمرے میں شامل ہو گئے۔ اس رسم نے نہ صرف یہ کہ گرو گوبند سنگھ کے متبعین سکھوں کے اندر جماعتی وحدت کا گہرا احساس پیدا کر دیا بلکہ ان کو بعض دوسرے محدود سکھ حلقوں سے ممتاز بھی کر دیا۔ اسی موقعہ پر گرو گوبند سنگھ نے اپنے متبعین کے لیے بعض مخصوص شرعی قوانین بھی وضع کیے جنھوں نے اس جماعت کے "ملّی" تشخّص کو متعیّن کرنے اور ہندوؤں اور مسلمانوں سے الگ ان کی امتیازی شان پیدا کرنے میں مرکزی کردار ادا کیا۔ ان احکامات میں جو گرو گوبند سنگھ نے اس موقعہ پر تمام سکھوں کے لیے لازمی قرار دیے، تمباکو سے مکمل احتراز، حلال گوشت کی ممانعت، مردوں کے لیے اپنے نام میں "سنگھ" (شیر) اور عورتوں کے لیے "کور" (شہزادی) کا استعمال اور پانچ چیزوں کا جو "ک" سے شروع

ہوتی ہیں، رکھنا شامل ہیں۔ وہ پانچ چیزیں جو سکھوں کے لیے ضروری قرار دی گئیں یہ ہیں، کیس (بال)، کنگھا، کڑا (ہاتھ میں پہننے کا)، کچھا (جانگیہ) اور کرپان (تلوار)۔

خالصہ کی تشکیل کے ذریعہ گرو گوبند سنگھ نے سکھوں میں جو وحدت کی روح پھونکی تھی اور ان کو مغل حکومت سے ٹکرانے کا جو انقلابی مقصد عطا کیا تھا وہ عملی میدان میں اپنے جوہر دکھلانے کے لیے بے چین تھا۔ چنانچہ اس کے فوراً بعد ہی انھوں اپنے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت فوجی کارروائیاں شروع کر دیں۔ اپنے لیے ایک مضبوط اساس قائم رکھنے کے نقطۂ نظر سے گرو گوبند سنگھ نے مغل حکومت سے براہ راست ٹکر لینے سے پہلے یہ مناسب سمجھا کہ پہاڑی علاقے کی مختلف ریاستوں میں اپنے اثر کو قائم کیا جائے۔ اس لیے جب ان کی دعوت پر پہاڑی راجاؤں نے مغل حکومت کے خلاف ان کی ماتحتی میں جدّوجہد کرنے سے انکار کر دیا، تو انھوں نے ان ریاستوں پر دھاوا بول دیا۔ پہاڑی راجاؤں کے ساتھ گرو گوبند سنگھ کی کش مکش مختلف ادوار سے گزرتی ہوئی اس درجہ کو پہنچ گئی کہ ان راجاؤں نے اورنگ زیب کے دربار میں گرو صاحب کے خلاف پر زور اپیل کی اور ان کی مغل حکومت کے خلاف باغیانہ کارروائیوں کو واضح کیا، نتیجے میں مغل حکومت کی فوجیں حرکت میں آگئیں اور ان کی چند ابتدائی ناکامیوں کے بعد اورنگ زیب نے براہِ راست حاکم سرہند کو گرو صاحب کی تنظیم کو ختم کرنے پر مامور کر دیا۔ حاکم سرہند نے گرو گوبند سنگھ کے خلاف جو فوجی اقدامات کیے ان کا نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف گرو گوبند سنگھ کی فوجی قوت پارہ پارہ ہو گئی بلکہ ان کے خاندان کے تمام افراد بھی اس تصادم میں کام آ گئے اور وہ خود بدقت بھیس بدل کر اپنی جان بچا سکے۔ پنجاب میں سکونت کو اپنے لیے خطرناک سمجھتے ہوئے گرو گوبند سنگھ نے اپنی زندگی کے آخری ایام دکن میں گزارے جہاں ۱۷۰۸ء میں ایک خاندانی انتقام کے سلسلے میں وہ دو افغانوں کے ہاتھوں زخمی ہو گئے اور پھر جانبر نہ ہو سکے۔ اپنے انتقال سے پہلے انھوں نے یہ طے کر دیا تھا کہ اب آئندہ کوئی آدمی سکھوں کا گرو نہیں ہوگا، بلکہ ان کی مذہبی کتاب گرو گرنتھ صاحب ہی ان کے لیے ہمیشہ ہمیشہ گرو کا کام کرے گی۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ گرو گوبند سنگھ اپنے اس مقصد میں جس کے لیے انھوں نے اپنی زندگی وقف کر دی تھی یعنی مغل حکومت سے اپنے والد کی شہادت کا انتقال لینے

ہیں، نہ صرف ناکام رہے بلکہ اس راستہ میں انھوں نے اپنا سب کچھ گنوا بھی دیا، لیکن بعد کی تاریخ نے یہ ثابت کر دیا کہ "خالصہ" کی تشکیل کے ذریعہ وہ جس سکھ قومیت کو سانچے میں ڈھال گئے تھے اور اپنی جدّوجہد کے ذریعہ اس میں جس ملّی جذبہ کو پیدا کر گئے تھے اُس نے مغل حکومت کے دورِ زوال میں اپنا خوب رنگ دکھایا اور بالآخر مہاراجہ رنجیت سنگھ (حکمراں ۱۷۹۲ء - ۱۸۳۹ء) کی وسیع حکومت کی صورت میں اپنی معراج کو پہنچا۔ دوسری طرف سکھ قومیت کا جو ارتقاء دوسرے گرو، گرو انگد صاحب کے دور سے شروع ہوا تھا وہ گرو گوبند سنگھ کے عہد میں اپنی تکمیل کو پہنچ گیا اور سکھ مت ایک باقاعدہ اور منفرد مذہبی روایت کی حیثیت سے دنیا کے سامنے آگیا۔

گرو گوبند سنگھ کے بعد سکھ تاریخ، مغل حکومت کے دن بدن رُو بہ زوال اقتدار، اور سکھوں کے اس سیاسی خلا سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پنجاب میں اپنی بالادستی قائم کرنے کی کوششوں سے متعلّق رہ جاتی ہے۔ اورنگ زیب کے جانشینوں کی نا اہلی نے صوبائی حکومتوں میں جس انتشار اور کمزوری کو ترقّی دی تھی اس نے ہر طرف لاقانونیت کا ماحول پیدا کرنے میں نمایاں حصّہ لیا۔ دوسری طرف اسی دوران نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے، جس میں ثانی الذکر نے پنجاب پر نو حملے کیے، اس علاقے میں مغل حکومت اور مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے پرزے اُڑا دیئے۔ اس صورت حال میں سکھوں نے، جو اب مکمّل طور پر ایک جنگجو قوم بن چکے تھے اور مغل حکومت سے انتقام کو ایک عقیدہ کے طور پر مانتے تھے، پنجاب میں لوٹ مار اور غارتگری کا بازار گرم کر دیا اور بے دست وپا عوام سے اپنی بالادستی منوانے میں کامیاب ہو گئے۔ ۱۷۶۸ء کے قریب احمد شاہ ابدالی کی پنجاب کو زیرِ نگیں رکھنے کی تمام کوششوں کو بار بار کالعدم کرنے کے بعد، سکھ سرداروں نے اپنے مختلف سیاسی حلقے، جو تاریخ میں مسَل کے نام سے مشہور ہیں، قائم کر لیے اور جمنا سے سندھ تک کے علاقے میں ان مسلوں کی ایک سکھ ریاستہائے متّحدہ بنالی۔ پنجاب میں مسلوں کی حکومت کا یہ دَور اس وقت تک رہا جب تک کہ انھیں میں سے ایک، شکر چکیا مسَل کے وارث رنجیت سنگھ نے اپنی توسیع اور پنجاب کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو ہضم کر کے ایک بڑی حکومت قائم کرنے کے منصوبے پر عمل درآمد نہیں شروع کر دیا۔ اپنی غیر معمولی

صلاحیتوں کی بدولت رنجیت سنگھ ایک وسیع علاقے میں جو کشمیر سے لے کر صوبۂ سرحد اور دریائے ستلج سے ملتان تک پھیلا ہوا تھا، اپنی واحد حکومت قائم کرتے ہیں کامیاب ہوگئے اور مہارانا کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ستلج سے مشرق کی سکھ ریاستوں نے انگریز حکومت کے دامن میں پناہ لی اس لیے رنجیت سنگھ کی زد میں آنے سے بچ گئیں۔

مہارانا رنجیت سنگھ کا چالیس سالہ کامیاب دورِ حکومت سکھوں کی سیاسی طاقت کی معراج بھی ثابت ہوا اور اس کی آخری یادگار بھی۔ تاریخ کے بعض تعجب خیز انقلابات کی طرح رنجیت سنگھ کی آنکھ بند ہوتے ہی ان کی حکومت کے کل پُرزے قابو سے باہر ہوگئے اور خانہ جنگیوں اور سازشوں کا وہ سلسلہ شروع ہوگیا جس کے نتیجہ میں سکھوں اور انگریزوں کے درمیان دو جنگوں کے بعد ۱۸۴۹ء میں انگریزوں نے مہارانا رنجیت سنگھ کے تمام علاقے پر قبضہ کر لیا اور اس طرح سکھوں کی سیاسی طاقت کا سورج غروب ہوگیا۔ لیکن سیاسی طاقت سے محروم ہونے کے بعد بھی سکھوں میں بحیثیت ایک قوم کے فوجی مزاج اور قوت و توانائی کے عناصر پہلے ہی کی طرح باقی رہے، اور اب ان کے لیے برسوں سے فوجی زندگی کا عادی ہونے کے بعد پُرامن کسانوں کی طرح زراعت و کاشتکاری میں لگ جانا بہت مشکل تھا۔

حوالے اور حواشی

۱۔ اِس موضوع کی تفصیل کے لیے دیکھیے، عماد الحسن آزاد فاروقی، صوفی اِزم اینڈ بھکتی نئی دہلی ۱۹۸۴ء، باب دوم، صفحات ۴۰ — ۳۶۔

۲۔ وشنومت میں اوتار کا تصوّر اور بھکتی میں اس کی تاریخ کے لیے دیکھیے، حوالہ مندرجہ بالا، صفحات ۵۵ — ۳۸۔

۳۔ دیکھیے ہربنس سنگھ، گرونانک اینڈ دی اوریجنس آف دی سکھ فیتھ، بمبئی، ۱۹۶۹ء، صفحات ۸۶ — ۸۴۔

۴۔ دیکھیے پُراتن جنم ساکھی، امرتسر، ۱۹۴۸ء، صفحات ۱۷ - ۱۶ بحوالہ مندرجہ بالا، صفحہ ۹۵۔

۵۔ گیانی گیان سنگھ، تواریخ گرو خالصہ، صفحات ۶۶ - ۴۴ بحوالہ مندرجہ بالا صفحات ۱۶۵، ۱۷۰۔

۶ے ہربنس سنگھ، حوالہ مذکورہ، صفحات ۹۴-۱۹۳۔

۷ے ہمس آف گرو نانک، لینگویج ڈپارٹمنٹ، پنجاب، پٹیالہ، ۱۹۷۲ء، صفحہ ۱۔

۸ے ایضاً، صفحات ۲-۱۔

۹ے ایضاً، صفحات ۳۴-۳۴۶۔

۱۰ے دیکھیے گوکل چند نارنگ، ٹرانسفارمیشن آف دی خالصہ، نئی دہلی، ۱۹۶۰ء، صفحہ ۴۴، فٹ نوٹ ۲۔

۱۱ے ایضاً، صفحہ ۴۵۔

۱۲ے دیکھیے تزک جہانگیری، مترجم اردو اعجاز الحق قدّوسی، لاہور، ۱۹۶۸ء، (احوال جشن نوروز اوّل، صفحہ ۱۵۳۔

۱۳ے پنتھ پرکاش، بحوالہ گوکل چند نارنگ، صفحہ ۶۲۔

یہودیت

جدید تحقیق کے مطابق یہودیت کی مذہبی روایت کا سلسلہ تقریبًا پونے چار ہزار سال قبل حضرت ابراہیمؑ کی بزرگ شخصیت سے جا ملتا ہے۔ علاوہ اپنی قدامت کے، جو بذات خود مذاہب کے طالب علم کو مرعوب کرنے کے لیے کافی ہے، یہودی روایت اپنے مذہبی تجربہ کے مخصوص مزاج، اُس کے اجزائے ترکیبی، اپنی طویل تاریخ کے اُتار چڑھاؤ اور دُنیا کی مذہبی میراث میں اپنی دین کے لحاظ سے بھی مذاہبِ عالم کی صَف میں ایک اہم مقام کی مستحق ہے۔ اِس سے قبل ہم چند ہندستانی مذاہب کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ زرتشتیت بھی جو ایران میں اُبھری، باوجود اپنے پیغمبر کے موحدانہ رجحانات کے، اپنے آریائی ورثہ کی ترجمان ہے۔ یہودیت کے ساتھ ہم مذہبی اعتبار سے ایک نئی دنیا میں قدم رکھتے ہیں جس کو ہم کسی بہتر اصطلاح کی عدم موجودگی میں سامی خاندان کی دنیا سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اِس خاندان میں جو، آریائی خاندان کے بعد، دنیا کی اکثریت کی مذہبی سربراہی کا ذمہ دار رہا ہے، یہودیت، عیسائیت اور اسلام جیسے تین بڑے مذاہب شامل ہیں۔ اِن مذاہب میں قدامت کے لحاظ سے اوّلیت یہودیت کو ہی حاصل ہے، اور بلاشبہ بعد میں آنے والے مذاہب عیسائیت اور اسلام نے یہودیت سے اپنے خاندانی تعلق کا پورا اظہار کیا ہے۔ شاید یہ اِسی مشترک مذہبی ورثہ کا احساس ہے جو ہمیں حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمدؐ کے خدا میں کسی تفریق کا تصور بھی نہیں ہونے دیتا۔ یہاں ہم بغیر کسی گھماؤ پھراؤ کے براہ راست اُس مخصوص مذہبی وروحانی تجربے سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو اِس خاندان کا طرۂ امتیاز ہے، اور جس کے

سب سے پہلے، اور زمانۂ دراز تک تنہا، پاسبان یہودیت کے نام لیوا ہی رہے ہیں۔

یہودی روایت کے مطابق جو اِس خاندان میں مشترکہ طور پر تسلیم کی جاتی ہے، قدیم بابُل میں شہر اُر کے ایک باشندے حضرت ابراہیمؑ (تقریباً ۱۸۰۰ قبل مسیح) کو جو سامی النسل تھے اپنے ذوقِ طلب اور عنایتِ الٰہی کے طفیل ایک ایسی معرفت حاصل ہوئی جو بنی نوع انسان کی مذہبی زندگی کے لیے کسی انقلاب سے کم نہ تھی۔ انسانی تمدن کے اِس درجہ پر جہاں ساری دنیا میں انسان کے جذبۂ عبودیت کا مقصود مظاہرِ فطرت یا اُن کی تجسیمی علامات تک محدود تھا حضرت ابراہیمؑ کی رسائی ایک ایسی ہستی کی معرفت تک ہوگئی جو بلا شرکتِ غیرے تمام کائنات اور انسان کی خالق، مالک اور حکمراں ہے۔ ایک ایسے معبود کا اِدراک و احساس جو مادّی فطرت کا ایک حصّہ نہیں ہے بلکہ اُس پر حاکم ہے، جو قبائلی اور مقامی دیوتاؤں کی طرح محدود جماعتوں کا مقصود نہ ہوکر تمام انسانوں کا خالق اور پالن ہار ہے اور جو اپنی حکمرانی اور رُبوبیت میں یکتا اور یگانہ ہے، ایسا مذہبی تجربہ تھا جس نے حضرت ابراہیمؑ اور ان کی نسلی و روحانی اولاد کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے دوسرے تمام انسانوں سے ممتاز اور الگ کر دیا۔ حضرت ابراہیمؑ کے معبود خدا کی یہ تین خصوصیات، جن میں پہلی "تنزیہہ" دوسری "آفاقیت" اور تیسری "توحید" کی ترجمان ہے، وہ بنیادی عناصر تھے جنھوں نے اُن کے تصورِ خدا کو پلک جھپکاتے اور واضح طور پر، نہ صرف اُن کے گرد و پیش کی دنیا، مغربی ایشیا اور مصر میں، بلکہ سارے عالم میں پوجے جانے والے تمام دیوی دیوتاؤں اور پُراسرار قوتوں سے ممتاز اور نمایاں کر دیا۔ اِن تین خصوصیات کے حامل ایک خدائے واحد کا اِدراک، اُس کی حضوری اور قربت کا احساس اور اُس کی عظمت اور کبریائی کا اپنے انفرادی اور اجتماعی شعور میں انجذاب، ہی وہ مذہبی سرمایہ ہے جو یہودیت اور سامی خاندان کے مذاہب کی مرکزی خصوصیت ہے۔ البتہ یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ سامی خاندان سے متعلق اِن تینوں مذہبی روایات یعنی یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں، اِس ایک خدائے واحد اور معبودِ برحق کو ہر روایت کے زمانۂ ابتدا اور اپنے مخصوص مزاج کی مناسبت سے ذرا مختلف ڈھنگ سے متصوّر کیا گیا ہے۔ مثلاً، اگرچہ یہودیوں کی مقدس کتاب عہد نامہ قدیم میں یہ تصورِ خدا اس مشترکہ سامی تصورِ اللہ کے بنیادی عناصر تنزیہہ، آفاقیت اور توحید کا حامل ہے لیکن شاید یہودی روایت کی انتہائی قدامت کے لحاظ سے جب کہ ذہنِ انسانی ابھی وحشت کے دور سے بمشکل قدم آگے بڑھا سکا تھا اور مجرد تصورات کا بہت کم متحمل ہو سکتا

تھا، اِس خدائے واحد کو زیادہ تر تجسیمی اور تشبیہی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ توریت اور عہد نامہ قدیم کی بعد کی کتابوں میں ایسے بیانات بکثرت ملتے ہیں جو خدا تعالیٰ کا ذکر ایسے تصوّرات اور الفاظ کے ساتھ کرتے ہیں جن میں انسانی صفات، کی جھلک صاف نظر آتی ہے، اور جن سے ایسا منشرّح ہوتا ہے کہ گویا وہ جسمانی خصوصیات کا حامل ہے۔ مثلاً جب بنی اسرائیل مصر سے نکلے تو:

"خدا تعالیٰ اُن کے آگے دن میں بدلی کے ستون میں ہو کر تاکہ ان کو راستہ دکھائے اور رات کو آگ کے ستون میں ہو کر تاکہ ان کو روشنی بہم پہنچائے، چلتا تھا، اور اس طرح وہ دن و رات سفر کر سکتے تھے اور وہ ان لوگوں کے آگے سے دن کو بدلی کا ستون اور رات کو آگ کا ستون ہرگز نہ ہٹنے دیتا تھا۔"[۵]

(کتاب خروج، باب ۱۳: ۲۱، ۲۲۔)

یا مثلاً جب حضرت موسیٰؑ کوہ سینا پر خدا تعالیٰ سے شریعت موسوی لینے گئے تھے تو:

"خدا تعالیٰ جب حضرت موسیٰ سے کوہ سینا پر اپنا کلام تمام کر چکا تو انھیں پتھر کی دو تختیاں شہادت کے طور پر دیں جو خدا کی اُنگلی سے لکھی ہوئی تھیں۔"[۶]

(کتاب خروج باب ۳۱ : ۱۸)

یا مثلاً، جب حضرت موسیٰ نے خدا تعالیٰ سے اُس کا جلوہ دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تو خدا تعالیٰ نے کہا،

"تُو میرا چہرہ نہیں دیکھ سکتا کیونکہ کوئی انسان نہیں جو مجھے دیکھے اور زندہ رہے۔ اور خدا نے کہا دیکھ یہ جگہ میرے پاس ہے اور تو ایک چٹان پر کھڑا ہو جائیو اور یوں ہوگا کہ جب میرے جلال کا گزر ہوگا میں تجھ کو چٹان کے ایک شگاف میں رکھ دوں گا اور جب تک یہاں سے نہ گزروں تجھے اپنے ہاتھ سے ڈھانپے رکھوں گا۔ اور پھر میں اپنا ہاتھ اٹھا لوں گا اور تُو میری پیٹھ دیکھے گا لیکن میرا چہرہ نہیں دیکھ پائے گا۔"[۷]

(کتاب خروج ۳۳: ۲۳ - ۲۰۔)

یہ اقتباسات توریت سے ماخوذ ہیں اور اس سے بعد کی کتابوں میں اس سے بھی زیادہ تجسیمی اور تشبیہی انداز میں خدا تعالیٰ کا ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری طرف پورے عہد نامۂ قدیم میں

ایسے جذبات اور احساسات اور انسانی رشتوں کا استعارہ خدا کی طرف منسوب کرنا جو انسانوں میں پائے جاتے ہیں، عام اندازِ بیان ہے۔ مثلاً ایک عام استعارہ خدا کو شوہر اور بنی اسرائیل کو اُس کی بیوی قرار دینے کا ہے اور اس سلسلے میں نکاح، طلاق، بے وفائی، بدگمانی، غیروں سے آشنائی، حسد اور غیرت، غرض ہر طرح کی باتوں کا بھرپور استعمال کیا گیا ہے۔ اِس ضمن میں خدا تعالیٰ کو ایسے مغلوب الغضب شوہر کی صورت میں پیش کیا گیا ہے جس کا غصہ کسی طرح کی اخلاقی یا انسانی ہمدردی کی حدود کا پابند نہیں رہ جاتا۔ اِن بیانات سے بنی اسرائیل کے جس تصورِ خدا کی نشان دہی ہوتی ہے اس میں منتقم المزاجی، حسد، غیرت، غضب اور جلال کی صفات سب سے نمایاں نظر آتی ہیں۔ بظاہر بنی اسرائیل کے مذہبی شعور میں خدا تعالیٰ بنیادی طور پر ایک حاکم اور با اقتدار بادشاہ کی صورت میں متصور کیا گیا تھا، جس میں رحمت اور شفقت کے عناصر اگرچہ بالکل معدوم نہیں تھے لیکن اُس کے جلال اور کبریائی سے مغلوب ہو کر رہ گئے تھے۔

پھر حضرت ابراہیمؑ کے خدا کی انسان کی دنیوی زندگی سے دلچسپی اور تاریخِ انسانی میں اُس کی مستقل اور فعّال موجودگی کا تصور بھی انسان اور خدا کے مابین تعلق کے سلسلہ میں وہ مخصوص نظریہ ہے جو کم و بیش سامی خاندان کے مشترکہ مذہبی وِرثہ کا حصّہ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں بھی یہودیت کا اپنا ایک مخصوص اور انفرادی رنگ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی مذہبی روایات میں یہودیت سب سے زیادہ تاریخی شعور کی حامل ہے اور تمام مقدّس کتابوں میں یہودیوں کی مذہبی کتاب عہد نامہ قدیم میں (جس کی پہلی پانچ کتابیں توریت کہلاتی ہیں) سب سے زیادہ تاریخی واقعات ملتے ہیں، تو شاید غلط نہ ہوگا۔ حضرت ابراہیمؑ اور اُن کی اولاد بنی اسرائیل کا خدا ایسا خدا نہیں تھا جو دنیا کو بنا کر مطمئن بیٹھا رہے اور اپنے بندوں اور ماننے والوں کو اُن کی ذاتی نجات عطا کرتا رہے یا اُن کی اِنفرادی مُرادیں پوری کرتا رہے۔ بلکہ وہ ایسا خدا تھا جو انسانوں کی اجتماعی زندگی کو بھی ایک مخصوص رنگ میں دیکھنا چاہتا تھا اور اُن کی من حیث القوم اپنے سے وفاداری یا بدعہدی پر اُن کی اجتماعی اور قومی تاریخ میں اُلٹ پھیر کرتا رہتا تھا یعنی اسرائیل کے لیے دنیا کی تاریخ اور اُن کی اپنی قومی تاریخ خدا تعالیٰ کی براہِ راست کارفرمائیوں کا مرقع ہے۔ وہ اپنی اور اپنے گِرد و پیش کی قوموں کے عروج و زوال، اُن کی فتح و شکست اور

اُن کی خوشحالی وبدحالی میں براہِ راست خدا کا ہاتھ دیکھنے کے عادی تھے۔ ایسا اِس لیے تھا کہ بنی اسرائیل نے خدا کو تاریخ کے ذریعہ ہی پہچانا تھا۔ اُن کے تصوّرِ کائنات میں اِس خدا نے ابتدائے آفرینش سے ہی اپنے آپ کو انسانی تاریخ سے وابستہ کر دیا تھا۔ چنانچہ تاریخ کا ہر واقعہ بنی اسرائیل کے لیے خدا کے فعّال، با اختیار اور حاضر و ناظر ہونے کی علامت تھا۔ اُن کا خدا تاریخی واقعات کا محرّک خدا تھا اور انھوں نے خدا کی جس صفت سے اُس کو پہچانا اور جانا تھا وہ یہی تاریخی واقعات کے محرّک اور فاعل کی صفت تھی۔ اِس طرح دُنیا کی اور خصوصًا بنی اسرائیل کی اپنی تاریخ اُن کے لیے محض دُنیوی واقعات کا تسلسل نہیں تھی، بلکہ روحانی اور مذہبی حیثیت کی حامل، خدا کی سب سے ظاہر و نمایاں صفت "تاریخی فاعلیت" کا آئینہ تھی۔ اِسی لیے عہد نامہ قدیم جو بنی اسرائیل کی قومی تاریخ کا مجموعہ ہے، یہودیوں کے لیے ایک مقدّس صحیفہ ٹھہرا کیونکہ اپنے تمام واقعات میں وہ خدا کی فاعلیت، اور اِس طرح خدا کی، نشان دہی کرتا ہے۔

دُنیا کی عمومی تاریخ سے بھی زیادہ بنی اسرائیل خدا تعالیٰ کو اپنی قومی تاریخ میں کارفرما دیکھتے تھے۔ اُن کے عقیدہ کے مطابق اگرچہ دنیا کی پیدائش کے وقت سے ہی خدا تعالیٰ انسانی تاریخ کے ایک فعّال محرّک کا کردار ادا کر رہا تھا لیکن حضرت ابراہیمؑ پر اپنے انکشاف کے ساتھ اُس نے اپنے آپ کو اُن کے خاندان کے ساتھ ایک عہد کے ذریعہ خصوصی طور پر متعلق کر لیا تھا۔

"اور جب ابرام ننانوے ۹۹ برس کا ہوا تو خدا تعالیٰ ابرام کو نظر آیا اور اُس سے کہا کہ میں خدائے قادر ہوں تو میرے حضور میں چل اور کامل ہو۔ اور میں اپنے اور تیرے درمیان عہد کرتا ہوں کہ میں تیری نسل کو بہت بڑھاؤں گا۔ تب ابرام منہ کے بل گر گیا اور خدا اُس سے ہم کلام ہو کر بولا کہ دیکھ میں جو ہوں تو میرا عہد تیرے ساتھ ہے اور تُو بہت سی قوموں کا باپ ہوگا اور تیرا نام اب ابرام نہ کہلایا جائے گا بلکہ تیرا نام ابراہیم ہوگا کیونکہ میں نے تجھے بہت سی قوموں کا باپ بنایا ہے۔ میں تجھے بہت نیک بخت کرتا ہوں اور تجھ سے بہت سی قومیں پیدا ہوں گی اور تیری نسل سے بادشاہ ہوں گے۔ اور میں اپنے اور تیرے درمیان اور تیرے بعد تیری نسل کے درمیان اُن کی پُشت

در پُشت کے لیے اپنا عہد جو ہمیشہ کا عہد ہے کرتا ہوں کہ میں تیرے اور تیرے بعد تیری نسل کا خدا ہوں گا۔ اور میں تجھ کو اور تیرے بعد تیری نسل کو کنعان کا تمام ملک جس میں تُو پردیسی ہے ہمیشہ کی ملکیت کے لیے دیتا ہوں؛ اور میں اُن کا خدا ہوں گا[۱۲]۔"

(کتاب پیدائش باب ۱۷: ۸-۱۔)

اِس سے کچھ آگے چل کر ایک دوسرے ٹکڑے میں جو تقریباً اِسی مضمون کا حامل ہے اضافہ ہے کہ:

"تیری نسل اپنے دشمنوں کے دروازہ پر قابض ہوگی اور تیری نسل سے زمین کی ساری قومیں برکت پاویں گی[۱۳]۔"

(کتاب پیدائش باب ۲۲: ۱۸-۱۵۔)

پھر حضرت موسیٰؑ کے دَور میں جب خدا تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے براہ راست اپنا عہد باندھا، جس میں اُن کے جدِ امجد حضرت ابراہیمؑ سے کیے گئے عہد کی تجدید شامل تھی، تو بنی اسرائیل سے اپنے خصوصی تعلق کو نمایاں طور پر واضح کیا:

"بنی اسرائیل اپنے مصر سے روانہ ہونے کے تیسرے مہینے اُسی دن صحرائے سینا میں آئے۔ کیونکہ وہ رفیدیم سے بیابان سینا میں آئے اور صحرا میں اُتر پڑے اور وہاں بنی اسرائیل نے کوہِ (سینا) کے سامنے اپنے خیمے نصب کئے۔ اور تب موسیٰؑ خدا کے پاس (پہاڑ پر) چڑھا اور خدا نے اُسے پہاڑ سے آواز دے کر کہا کہ تُو یعقوب کے خاندان سے یوں کہنا اور بنی اسرائیل سے یوں بیان کرنا، کہ تم نے دیکھا میں نے مصریوں سے کیا کیا اور کس طرح تمہیں گویا عقاب کے پَروں پر بٹھا کر اپنے پاس لے آیا۔ اب اگر تم فی الحقیقت میرے کہے کو ماننے والے ہو گے اور میرے عہد کی حفاظت کرو گے تو تم سارے انسانوں کے مقابلے میں میرے لیے ایک خزانۂ خاص ہو گے، کیونکہ ساری زمین میری ہے۔ اور تم میرے لیے کاہنوں کی ایک مملکت اور ایک مقدس قوم ہو گے۔ یہ وہ کلمات ہیں جو تُو بنی اسرائیل سے کہے گا[۱۴]۔"

(کتاب خروج، باب ۱۹: ۶-۱۔)

یہودیوں کی کتاب مقدس کے اس طرح کے بیانات کی روشنی میں اگر یہودیوں کا یہ عقیدہ بن گیا تھا کہ خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کے وقت سے ہی دوسری قوموں کے مقابلے میں اپنے آپ کو اُن کی اولاد بنی اسرائیل سے خصوصی طور پر متعلق کر لیا ہے تو اس میں کچھ تعجب نہیں تھا۔ چنانچہ اسی عقیدہ کے زیرِ اثر وہ اپنی قومی کامرانیوں میں خدا تعالیٰ کی براہِ راست سرپرستی اور اپنی تباہیوں میں خدا کی ناراضگی اور غضب کو دیکھتے تھے۔ درحقیقت یہودیوں کی زمانۂ قدیم کی پوری تاریخ جو عہد نامۂ قدیم میں مذکور ہے، خدا تعالیٰ اور بنی اسرائیل کے اس باہمی تعلق اور اس کے اُتار چڑھاؤ کی داستان ہے۔

بنی اسرائیل کا یہی نظریہ تھا جو یہودیت کی مخصوص روایت کے ایک اہم ستون، یعنی بنی اسرائیل کے خدا کی "برگزیدہ" (بمعنی چُنیدہ) قوم ہونے کے عقیدہ کی بنیاد ہے۔ اسی نظریہ کی بنیاد پر یہ تصوّر اُن کے قومی شعور کی مرکزی حقیقت بن گیا کہ دنیا کی تمام قوموں میں بنی اسرائیل ہی خدا کی چہیتی قوم ہیں۔ دوسری قوموں کے درمیان بنی اسرائیل کی حیثیت ایک پروہت یا کاہن کی قرار پائی جو دیوتا اور عام انسانوں میں واسطہ کا کام کرتا ہے اور دوسروں کی بہ نسبت دیوتا سے زیادہ قریب ہوتا ہے[۵۹]

یہ چیز کہ خدائے برحق نے اپنے انکشاف اور انسانوں سے اپنے کو متعارف کرانے کے لیے بنی اسرائیل کے بزرگوں اور اُن کی قوم کو ذریعہ بنایا، یہودیوں کے لیے اُن کی قوم کو دوسرے تمام انسانوں سے ممتاز اور مخصوص کر دیتی ہے۔ پھر اس پر مستزاد یہ کہ خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے ادوار میں بنی اسرائیل کی خوشحالی و خیر و برکت کی ضمانت کے لیے عہد و پیمان بھی کیے۔ اِن میں دوسرا عہد جو حضرت موسیٰؑ کے دَور میں کیا گیا اگرچہ بنی اسرائیل کی اطاعت و سعادت مندی کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اُس میں کوتاہی کی صورت میں پہلا عہد جو حضرت ابراہیمؑ سے اُن کی اولاد کے سلسلے میں کیا گیا تھا بدستور باقی رہتا ہے۔ یہ عہد بنی اسرائیل کے لیے مصائب کی تاریکیوں اور مایوسیوں میں بھی اُمید کا چراغ روشن رکھتا ہے۔ فی الواقع بنی اسرائیل کی طویل تاریخ کے تاریک ترین ادوار میں بھی اسی حضرت ابراہیمؑ سے کیے گئے خدا کے عہد پر ایمان و یقین نے اُن کو مکمل تباہی سے بچایا اور تاریخ کے تھپیڑوں سے اُن کی قومی کشتی کو مکمل غرقابی سے آج تک محفوظ رکھا ہے۔ یہ یقین بنی اسرائیل کے مذہبی تجربہ کا جزوِ لاینفک تھا کہ وہ حضرت ابراہیمؑ

سے کیے گئے عہد کے مطابق خدا کی چُنیدہ اور چہیتی قوم ہیں، جو اگرچہ اپنی بداعمالیوں کے سبب خدا کی ناراضگی اور غضب کا شکار اور سخت ترین سزاؤں کی مستحق بھی ہو سکتی ہے، لیکن بہر صورت، خدا اور بنی اسرائیل کا تعلق ایک مخصوص تعلق رہے گا جو کبھی بھی خدا کے دوسرے اقوام سے عمومی تعلق کی صورت نہیں اختیار کر سکتا۔

اپنی روحانی تاریخ کے اُس لمحہ سے ہی جب اُنھوں نے خدا کی معرفت حاصل کی اور اُس کو جانا اور پہچانا، بنی اسرائیل نے یہ معرفت بھی حاصل کی کہ یہ خدا اُن کے بزرگوں حضرت ابراہیمؑ حضرت اسحٰقؑ، حضرت یعقوبؑ اور اُن کی اولاد بنی اسرائیل کا خدا ہے، جس کے ساتھ اُن کی قوم ایک دائمی عہد میں بندھی ہوئی ہے اور یہ امتیاز تمام بنی نوع انسان میں صرف بنی اسرائیل کو ہی حاصل ہے کہ خدا تعالیٰ نے اپنے اِس عہد کے لیے اُن کا انتخاب کیا ہے۔ اِس خدائے عظیم اور برتر پر یقین اور بنی اسرائیل کے اُس سے مخصوص تعلق کا تصوّر ایک ہی روحانی تجربہ کے اجزا ہیں اور بنی اسرائیل کے لیے اِن میں سے ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن خدا کی "چُنیدہ" قوم ہونے کا یہ امتیاز، خود بنی اسرائیل کے تصوّر میں بھی، ایک مفت کی نعمت نہیں تھا۔ حضرت موسیٰؑ کے دَور میں اُن کے واسطہ سے خدا تعالیٰ نے بنو اسرائیل نے جو دوسرا عہد باندھا اُس کا ایک لازمی جز حضرت موسیٰؑ پر نازل شدہ شریعت کی پابندی بھی تھی۔ خدا تعالیٰ اور بنو اسرائیل کے درمیان اِس دوسرے عہد کی رُو سے اِس شریعت کی پابندی ہی خدا تعالیٰ سے بنو اسرائیل کی وفاداری کا امتحان قرار پائی، جس میں کوتاہی کی سزا بھی بنو اسرائیل کے مخصوص امتیاز کی مناسبت سے نہایت سخت تھی۔ چنانچہ توریت کی آخر میں اپنی لائی ہوئی شریعت سے انحراف کے جو نتائج حضرت موسیٰؑ نے بیان کیے ہیں وہ اس قدر ہولناک اور لرزا دینے والے ہیں کہ خدا تعالیٰ کی نظر میں بنی اسرائیل کا امتیاز اور "چُنیدہ" ہونا محض ایک نسلی افتخار کا نظریہ نہیں رہ جاتا بلکہ اس کے ساتھ ایک بہت گمبھیر ذمّہ داری اور سخت امتحان بھی وابستہ ہو جاتا ہے۔

حضرت موسیٰؑ کی یہ شریعت، جو اُن کے عہد (تیرھویں صدی قبلِ مسیح) کو دیکھتے ہوئے تفصیلی قانون سازی کا اعلا مرقّع ہے، نہایت ہمہ گیر اور جزئیات کے ساتھ زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے۔ آج کے دور کے لحاظ سے اس کے بہت سے احکام سخت اور پُر مشقّت معلوم ہوتے ہیں، لیکن اُس دور میں جب دُنیا انصاف اور اخلاقیات کے مبادی

سے بھی ناواقف تھی، اس شریعت نے بنی اسرائیل کو اخلاقی اور معاشرتی زندگی کے اعلا درجوں پر فائز کرنے کی کوشش کی۔ بنی اسرائیل نے خدا تعالیٰ سے اپنے اِس دوسرے عہد کی روح کو بخوبی سمجھ لیا تھا، چنانچہ آج تک یہودی روایت میں شریعتِ موسوی کو مرکزی مقام حاصل ہے، اور حضرت موسیٰؑ کے بعد سے بنی اسرائیل کے لیے خدا سے تعلّق قائم کرنے اور اس کی خوشنودی و رضا حاصل کرنے کا واحد ذریعہ شریعت موسوی کے قوانین کی پابندی ہی رہا ہے۔ اس لحاظ سے یہودیت شریعت کی حامل ایک ایسی مذہبی روایت ہے، جس میں نہایت تفصیلی شرعی احکام کی جُزئی پابندی، مذہبیت کا واحد مظہر رہی ہے۔

یہودیت کی تاریخ:

یہودی مذہب میں تاریخی شعور کی اہمیّت، اور یہودیوں کی قومی تاریخ کے اُن کے خدا سے تعلّق کی داستان ہونے کا جو ذکر ہم نے اوپر کیا ہے اُس کے پیشِ نظر یہودی مذہب کے تذکرہ میں اُن کی قومی تاریخ کا بیان تقریباً ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی حقیقت ہے کہ یہودیوں کی طویل تاریخ اتنے اتار چڑھاؤ سے گزری ہے اور اُس کی مناسبت سے یہودیوں کے مذہبی رویّہ میں ایسی تبدیلیاں آتی رہی ہیں کہ بغیر اُن کی تاریخ سے واقف ہوئے اُن کے مذہب کا صحیح مطالعہ بہت مشکل ہے۔

عہد نامۂ قدیم کی رُو سے یہودی تاریخ کی ابتدا خدائے برحق کے ساتھ حضرت ابراہیمؑ کے براہِ راست تعلّق قائم ہونے سے ہوتی ہے۔ اُس خدائے برحق کی منشا کے مطابق حضرت ابراہیمؑ اپنے بھتیجے حضرت لوطؑ کے ساتھ حرّان میں (جہاں اُن کے والد اُر سے جاکر مقیم ہو گئے تھے) اپنے والد کا گھر چھوڑ کر نکلے اور جنوب مغرب کی طرف اس اَرضِ موعود (فلسطین) کا رخ کیا جس کی ملکیت کی اُن کو خدا کی طرف سے بشارت دی گئی تھی۔ حضرت ابراہیمؑ اور اُن کی قوم "عبر" اُس علاقے کے بیشتر سامی النسل باشندوں کی طرح مویشی (خاص طور پر بھیڑ بکریاں) پالتی تھی۔ حضرت ابرہیمؑ اگرچہ اپنی زندگی میں کافی گھومے پھرے اور مصر، عرب اور عراق تک کے علاقے اُن کی سیاحت و تبلیغ کی زد میں آئے، لیکن اُن کی معاشی زندگی کی بنیاد بھیڑ بکریوں اور دوسرے مویشیوں کی ملکیت پر ہی قائم تھی۔ درحقیقت عہد نامۂ قدیم میں مذکور حضرت ابراہیمؑ اور اُن کے خاندان کا پورا ماحول، مصر کی مہاجرت تک، خالص بدویانہ اور مویشیوں کے گلّوں

کے ساتھ خانہ بدوشی کا تھا، اور یہی اُس دور میں صحرائے شام کے اطراف و اکناف میں آباد بیشتر اقوام کا طرزِ معیشت تھا۔ اگر حضرت ابراہیمؑ اور اُن کے خاندان کے افراد کو اس عمومی بدویت کے ماحول میں کسی چیز نے ممتاز کر رکھا تھا تو وہ اُن کا کوئی تمدنی اختصاص نہیں بلکہ صرف اُن کا مخصوص مذہبی شعور تھا، جس کی تفصیل ہم ابتدا میں بیان کر چکے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ کے بعد اگرچہ اُن کی اولاد کی ایک شاخ اُن کے ایک بیٹے حضرت اسماعیلؑ سے بھی قائم ہوئی جو کہ مصری باندی حضرت ہاجرہؑ کے بطن سے تھے، لیکن یہودی روایت میں حضرت ابراہیمؑ سے خدا کے عہد کے وارث اور اُن کے بعد خاندان کے مذہبی سربراہ ان کی آزاد بیوی سارہؑ سے اُن کے بیٹے حضرت اسحاقؑ قرار پائے۔ اس کے بعد حضرت اسحاقؑ کے جانشین اُن کے بیٹے حضرت یعقوبؑ ہوئے جن کو خدا نے اسرائیل کے لقب سے نوازا جس سے کہ آج تک اُن کی اولاد بنی اسرائیل کہلاتی ہے۔ حضرت یعقوبؑ کثیر الاولاد تھے اور اپنی عمر کے آخری دور میں، جب اُن کے ایک بیٹے حضرت یوسفؑ مصر میں باحیثیت شخص ہو گئے تھے، حضرت یعقوبؑ مع اپنی تمام اولاد کے مصر میں جا کر آباد ہو گئے۔ یہاں پر تاریخ کے محققین اور عہد نامۂ قدیم کی روایت میں کچھ اختلاف ہے محققینِ تاریخ اگرچہ بنی اسرائیل کے مندرجہ بالا نامور بزرگوں کے وجود کو حقیقی ماننے میں زیادہ تامل نہیں کرتے، لیکن اُن کے باہمی رشتوں اور اُن کے روایتی زمانی فصل کو شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں، اور اس بات کو تو وہ بڑے اعتماد سے کہتے ہیں کہ حضرت یوسفؑ کے دور میں تمام بنی اسرائیل مصر نہیں گئے تھے بلکہ اُن کا ایک حصہ بدستور فلسطین میں قیام پذیر رہا جس نے ابراہیمی مسلک اور اُن متعدد قربان گاہوں کے مذہبی شعار کو قائم رکھا جو کہ بنی اسرائیل کے اجداد نے خدائے برحق کی نذر کے لیے قائم کی تھیں۔[۹]

بہر حال، بنی اسرائیل کے جو لوگ مصر گئے تھے، وہاں وہ ایک عرصہ تک پھلنے پھولنے کے بعد ایسے فرعونوں کے زیرِ نگیں آئے جنھوں نے بنی اسرائیل کے ساتھ سختیاں شروع کر دیں۔ اُن کے ساتھ انتہائی تعصب کا برتاؤ کیا جانے لگا اور ان سے ایسی بے گار لی جانے لگی جو اُن کے لیے ناقابلِ برداشت حد تک پہنچ گئی۔ یہی وہ دور تھا [اغلباً مصر کے اُنیسویں حکمراں خاندان کے دوسرے بادشاہ سیتی اوّل (۱۲۹۰-۱۳۰۲ ق۔م) کا زمانہ، جس نے اپنے تعمیراتی منصوبوں میں محکوم اقوام سے جبری محنت کا سلسلہ شروع کیا تھا] جب بنی اسرائیل کے سب سے بڑے

پیغمبر حضرت موسیٰؑ کا ظہور ہوا۔ حضرت موسیٰؑ سے پہلے بنی اسرائیل مختلف قبائل پر مشتمل ایک ایسی آبادی کا نام تھا جس کا مخصوص نسلی احساس اور ایک مشترک خدا کا تصوّر اسکے دوسری اقوام میں مکمّل طور پر ضم ہونے میں حائل تھا۔ لیکن یہ تائیدِ الٰہی سے حضرت موسیٰؑ کا ہی کارنامہ تھا جنھوں نے ان کو ایک تفصیلی شریعت دے کر اور خدا تعالیٰ سے من حیث القوم ایک عہد میں باندھ کر ان میں اِتّحاد کا ایسا احساس پیدا کر دیا اور یکجہتی کی ایسی بنیاد فراہم کر دی، جس نے ان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ایک مستقل قوم بنا دیا۔ اپنے اس کارنامے کے ساتھ یہودی روایت کے مطابق حضرت موسیٰؑ ہی بنی اسرائیل کو مصر کی غلامی سے نجات دلانے والے اور ارضِ موعود کی طرف ان کی رہنمائی کرنے والے تھے۔ تمام نبیوں میں وہی ایسے تھے جن سے خدا تعالیٰ بالمشافہ گفتگو کرتا تھا اور اُن کو اُس نے کوہِ طور پر جھاڑی کی آگ میں اپنا جلوہ دکھایا تھا۔ چنانچہ اگر یہودی حضرت موسیٰؑ کو اپنے قومی مذہب کا بانی اور نبیوں میں سب سے باعظمت مانتے ہیں تو کوئی تعجّب نہیں۔ توریت کی آخری آیات حضرت موسیٰؑ کا ذکر اِن الفاظ میں کرتی ہیں :

> "اور آج تک بنی اسرائیل میں موسیٰؑ کی مانند کوئی نبی نہیں ہوا جس سے کہ خدا تعالیٰ مُنہ درمُنہ سامنے ہوتا تھا۔ (اور وہ منفرد تھا) ان تمام نشانیوں اور معجزات میں جن کو فرعون، اس کے خادموں اور اس کی ساری سرزمین کے سامنے کرنے کے لیے خدا تعالیٰ نے اس کو مصر میں بھیجا تھا، اور اپنے قوی ہاتھ اور ان ہیبتناک کاموں میں بھی، جو موسیٰؑ نے تمام بنی اسرائیل کے سامنے کر دکھایے۔"[۹۵]
>
> (کتابِ اِستثنا، باب ۳۴ : ۱۲-۱۰)

فرعونِ مصر سیتی اوّل کے لڑکے ریمسس دوم (۱۲۲۴-۱۲۹۰ ق م) کے عہد میں جو بنی اسرائیل مصر سے رہائی پاکر حضرت موسیٰؑ کی سرکردگی میں ارضِ موعود کی طرف روانہ ہوئے تھے، وہ ایک طویل عرصہ تک صحرائے سینا میں بھٹکتے رہے، جس کی مدّت یہودی روایت نے چالیس سال بتائی ہے۔ اِسی دوران، کوہِ سینا پر حضرت موسیٰؑ کے واسطے سے اور بنی اسرائیل کے بزرگوں کے سامنے خدا تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے اپنا عہد باندھا جس کی رُو سے وہ اس کی "چُنیدہ" قوم ٹھہرے اور ان کے لیے شریعتِ موسوی کی پابندی لازمی قرار پائی، اور

اسی دوران وہ حضرت موسیٰ کی غیبت میں گئو سالہ پرستی کے مرتکب ہوئے، جس کی سزا میں اس پوری نسل کو جو اس شرک کی مرتکب ہوئی تھی ارض موعود تک پہنچنا نصیب نہیں ہوا، بلکہ یہ ان کی اولاد تھی جو ارض موعود یعنی کنعان (فلسطین) میں داخل ہوئی۔ حضرت موسیٰؑ بھی بنی اسرائیل کو کنعان کی سرحدوں سے آگے نہ لے جاسکے۔ خدائی حکم کے مطابق وہ کنعان کی سرحد پر واقع کوہِ نبو پر چڑھے جہاں سے انھوں نے کنعان کی سرزمین کا نظارہ کیا اور پھر وہیں انتقال فرما گئے۔ توریت کے بیان کے مطابق خدا ہی نے ان کو دفن کیا اور آج تک کوئی ان کی قبر نہیں جانتا۔[۱]

حضرت موسیٰؑ کے بعد بنی اسرائیل کی رہنمائی یشوع کے حصہ میں آئی جن کو حضرت موسیٰؑ اپنی زندگی ہی میں اپنا جانشین مقرر کر گئے تھے۔ انھیں کی قیادت میں بنی اسرائیل دریائے اردن پار کر کے مشرق کی طرف سے کنعان میں داخل ہوئے اور اس کے وسط میں واقع پہاڑی علاقے کی مقامی آبادیوں کو شکست دے کر ان کی گڑھیوں اور قلعوں پر قابض ہو گئے۔ اس پہاڑی علاقے کو اپنا مرکز بنا کر بنو اسرائیل نے شمال اور جنوب میں کنعانیوں کی چھوٹی چھوٹی شہری ریاستوں کے مقابلے میں اپنے علاقوں کی توسیع شروع کی جس میں ان کو بڑی حد تک کامیابی ہوئی، مگر وسط کے پہاڑی علاقے اور مغرب کی طرف پہاڑی سلسلے اور بحیرۂ روم کے ساحل کے درمیان جو زرخیز میدان تھے ان پر فلسطینی قابض تھے جو یونانی النسل جنگجو قوم تھی۔ ان کے مقابلے میں یہودیوں کو اکثر شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک دفعہ کنعان میں داخل ہونے اور اس پر اپنا تسلط جما لینے کے بعد بنی اسرائیل کو مقامی آبادیوں سے کوئی خطرہ نہیں رہا، لیکن اس پورے دور میں، جو بنی اسرائیل کے کنعان میں داخلے (تقریباً ۱۲۲۰ ق م) سے لے کر ان کے یہاں بادشاہت کے قیام (۱۰۲۲ ق م) تک کی مدت پر محیط ہے اور جو عہد نامہ قدیم میں "قاضیوں کے دور" سے تعبیر کیا گیا ہے، بنی اسرائیل مستقل اپنی ہمسایہ آبادیوں کے حملوں کا شکار رہے۔ ان ہمسایوں میں خاص طور پر مشرق اور جنوب مشرق کی طرف سے مدیانی، موآبی اور عمونی اور مغرب کی طرف سے فلسطینی اقوام کے حملوں نے بنی اسرائیل کو مستقل برسرِ پیکار رکھا، یہاں تک کہ بالآخر فلسطینی کنعان پر اپنا غلبہ قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

یہودیوں کے مذہبی شعور میں، جس کی عکاسی عہد نامہ قدیم سے ہوتی ہے، یہ

دَور اس چیز سے عبارت ہے کہ یہودی قوم بار بار خدا سے کیے ہوئے اپنے عہد سے پھر جاتی ہے اور ان میں مختلف برائیاں رواج پا جاتی ہیں جس کی پاداش میں خدا تعالیٰ ان پر کسی غیر قوم کو حملہ آور کر دیتا ہے جس سے وہ سخت مصیبت میں پڑ جاتے ہیں۔ ایسے موقع پر بنی اسرائیل توبہ و استغفار کرتے ہیں اور خدا کی رحمت کے طالب ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ ان کو معاف کر دیتا اور حملہ آوروں کو ان پر سے دفع کر دیتا ہے۔ مگر کچھ عرصہ راہ راست پر رہنے کے بعد یہودی پھر اپنی رَوِش بدل دیتے ہیں اور پھر خدا تعالیٰ ان پر کسی حملہ آور کو مسلّط کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ تاریخی اعتبار سے بنی اسرائیل کے مختلف قبائل کنعان کے مختلف علاقوں پر قابض ہو گئے تھے اور اپنی جگہ ان میں سے ہر ایک خود مختار تھا۔ لیکن نسلی و مذہبی وحدت کے احساس کی بنا پر جب کبھی کوئی بیرونی قوم حملہ آور ہوتی تھی، جس کا موقع بنی اسرائیل کا انتشار اور ان کی سیاسی وحدت کا فقدان اکثر فراہم کرتا رہتا تھا، تو وہ وقتی طور پر اپنے کسی منتخب سردار کی ماتحتی میں اس حملہ آور کا مقابلہ کرنے کے لیے متحّد ہو جاتے تھے اور اس حملہ آور کو دفعہ کرنے کے بعد پھر اپنی اسی قبائلی نوعیت کی مطلق العنانی کی طرف لوٹ جاتے تھے۔ وہ سردار جو وقتی طور پر ایسے ہنگامی حالات میں چنے جاتے تھے بنی اسرائیل کی اصطلاح میں "قاضی" کہلاتے تھے، اگرچہ مقدمات فیصل کرنے کے بجائے وہ حالات کے لحاظ سے فوجی یا مدبّرانہ نوعیت کے فرائض انجام دیتے تھے۔ بہرحال اس دور کے آخر میں جب بنی اسرائیل پر فلسطینی قوم کا دباؤ بڑھتا جا رہا تھا اُن میں یہ احساس عام ہو گیا تھا کہ بغیر کسی مرکزی سیاسی تنظیم کے وہ حملہ آوروں کی منظم سیاست اور فوجی طاقت کا مقابلہ نہیں کر سکیں گے۔

بالآخر اسی احساس کے نتیجے میں، جب ان کے علاقوں پر فلسطینیوں کا قبضہ ہو چکا تھا، بنی اسرائیل میں سَموایل نبی کی زیر نگرانی ایک بادشاہ ساؤل (۱۰۱۱-۱۰۳۲ ق م) کا انتخاب ہوا جس کا ذکر قرآن شریف میں طالوت کے نام سے کیا گیا ہے (سورۃ بقرۃ: ۲۴۹-۲۴۷)۔ طالوت کے بعد بنی اسرائیل کی حکومت ایک مختصر وقفہ کے بعد اس کے داماد حضرت داؤدؑ کے قبضہ میں آگئی، جن کے دور حکومت (۱۰۰۳-۹۷۱ ق م) میں بنی اسرائیل نے بہت ترقی کی اور ان کی فتوحات کے ذریعہ بنی اسرائیل کی حکومت ان کے تمام پڑوسیوں پر قائم

ہوگئی اور اس کا رقبہ بہت وسیع ہوگیا۔ حضرت داؤدؑ کے بعد ان کے بیٹے حضرت سلیمانؑ (۹۷۱ - ۹۳۱ ق۔م) حکمراں ہوئے۔ ان کا زمانہ فتوحات اور مہم جوئی کے لحاظ سے تو زیادہ ہنگامہ خیز نہیں تھا، لیکن ان کے دورِ حکومت میں انتظامِ حکومت، بین الاقوامی تجارت، صنعت و حرفت اور تعمیرات کے لحاظ سے جو ترقیاں ہوئیں انھوں نے بنی اسرائیل کی حکومت کو اپنی معراج تک پہنچا دیا۔ دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ بنی اسرائیل کی روایات حضرت سلیمانؑ سے اس چیز کی شاکی نظر آتی ہیں کہ انھوں نے غیر اقوام میں شادیاں کیں اور ان کے تمدنی اثرات کو قبول کیا۔ نیز اپنے دربار کی شان و شوکت اور عالی شان تعمیرات کے لیے، جس میں ممتاز ترین یروشلم کا مرکزی عبادت خانہ (ہیکلِ سلیمانی) تھا، بنی اسرائیل کے عوام پر ٹیکسوں اور بیگار کا اتنا بوجھ لاد دیا کہ وہ اپنی زندگی سے بےزار ہوگئے۔[۱] اغلباً انھیں وجوہات کی بنا پر حضرت سلیمانؑ کے بعد بنی اسرائیل کے دس شمالی قبائل نے ان کے خاندان سے بغاوت کرکے اپنی الگ حکومت "اسرائیل" کے نام سے قائم کرلی جب کہ جنوب میں حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ کا قبیلہ 'یہوداہ' اور ایک بہت چھوٹا قبیلہ 'بن یامین'، حضرت داؤدؑ کے گھرانے کا وفادار رہا، اور انھوں نے حضرت سلیمانؑ کے بیٹے رحبعام کو اپنا بادشاہ بنا لیا۔ جنوبی حکومت میں جو اپنی غالب ترین اکثریت کے قبیلہ کی مناسبت سے "یہوداہ" پکاری جاتی رہی، آخر وقت تک حضرت داؤدؑ کے گھرانے کی ہی حکومت قائم رہی، جب کہ شمال میں "اسرائیل" کے اندر مختلف حکمراں خاندان آتے جاتے رہے۔

بنی اسرائیل کی حکومت کی شمالی اور جنوبی ریاستوں میں تقسیم کے بعد سے تقریباً آٹھویں صدی ق۔م کے وسط تک مغربی ایشیا میں طاقت کا ایسا توازن قائم رہا جس نے کنعان و فلسطین میں کسی بڑی طاقت کی مؤثر مداخلت کو روکے رکھا اور بنی اسرائیل کی دونوں ریاستیں اپنا آزاد وجود قائم رکھ سکیں۔ لیکن ۷۴۵ ق۔م میں اسیرین بادشاہ تِگلَت پِیلِسَر (سوم) نے مغرب کی طرف اپنی حدود کو وسیع کرنا شروع کیا۔ اس کے بعد یکے بعد دیگرے اسیرین تخت کو ایسے حکمراں میسر آتے رہے جنھوں نے بہت جلد اسیریا کو اپنے دور کی سب سے بڑی سلطنت بنا دیا۔ اسیریا کی شہنشاہیت کی طرف اس دوڑ کی لپیٹ میں بنی اسرائیل کی شمالی ریاست بھی آگئی اور شالمانیسر (پنجم) نے اس کے دارالسلطنت سماریہ کو ۷۲۳ ق۔م میں فتح کرلیا۔ اس کے جانشین سرگون (دوم) نے وہاں کی تمام آبادی کو جبراً اسیریا کے مختلف

مقبوضات میں منتشر کر دیا اور ان کی جگہ دوسری قوموں کو بسا دیا۔ یہیں سے بنی اسرائیل کے "دس گمشدہ قبائل" کا تصور پیدا ہوا۔ شمالی ریاست "اسرائیل" کی اس تباہی کی مذہبی تعبیر عہد نامۂ قدیم کی اس کتاب میں موجود ہے جو عاموس نبی کے نام سے موسوم ہے۔ عاموس نبی نے جو کہ "اسرائیل" کی تباہی سے کچھ عرصہ پہلے اس ریاست میں سرگرم تھے اپنی پیشین گوئیوں اور تنبیہوں میں اسرائیل کی اخلاقی بدحالی، سماجی ناانصافی اور مشرکانہ بدعات کا بھی نقشا کھینچا ہے، اور ان کے نتیجہ میں خدا کے غیظ و غضب اور آنے والی سزا اور تباہی کی بھی نشاندہی کی ہے۔ یہ وہ دور تھا جب کہ بنی اسرائیل کی ریاستیں ایک طویل عرصہ کی منظم حکومت اور بیرونی حملوں کی عدم موجودگی میں کافی خوشحالی اور کامرانی سے دوچار تھیں، اور اس کے نتیجے میں ان کے اعلا طبقہ میں مختلف طرح کی برائیاں، جو اقتدار اور دولت کے ساتھ مخصوص ہیں، در آئی تھیں۔ دوسری طرف انھوں نے خدا پرستی سے بھی غفلت اختیار کر کے غیر اسرائیلی دیوتاؤں سے متعلق رسومات اور بدعات بھی اختیار کر لی تھیں۔ انھیں چیزوں کو عاموس نبی نے خدا کے خلاف ان کے جرائم میں شمار کیا ہے اور خدا تعالیٰ کی آتش غضب کو بھڑکانے کا سبب بتایا ہے۔ ان گناہوں کے نتیجہ میں "اسرائیل" کو جو سزا ملنے والی تھی عاموس نبی نے اس کی مختلف تصویریں کھینچی ہیں۔ ان میں سے ایک جگہ وہ کہتے ہیں:

"میں نے خدا کو قربان گاہ پر کھڑے دیکھا۔ اس نے (کسی فرشتہ سے) کہا، 'دروازہ کی اوپر کی چوکھٹ کو مار کہ دونوں بازو ہل جائیں اور اس کو ان کے سروں پر توڑ ڈال۔ اور میں ان کے آخری آدمی تک کو تلوار کی زد پر رکھوں گا۔ جوان میں سے بھاگیگا وہ بھاگ نہ سکے گا اور جو بچ نکلے گا وہ رہائی نہ پائے گا۔ اگر وہ پاتال میں بھی گھس جائیں تو میرا ہاتھ ان کو نکال لائے گا اور اگر آسمان پر بھی چڑھ جائیں تو میں ان کو نیچے کھینچ لاؤں گا۔ اگر وہ (کوہ) کارمل کی چوٹی پر بھی اپنے کو چھپالیں تو میں ان کو تلاش کر کے باہر نکال لاؤں گا اور اگر وہ میری نظروں سے سمندر کی تہہ میں بھی جا چھپیں تو میں (تہہ میں رہنے والے) افعی کو حکم دوں گا۔ وہ ان کو ڈسے گا اور اگر وہ قیدی بن کے اپنے دشمنوں کے سامنے جائیں گے تو میں تلوار کو حکم دوں گا اور وہ ان کو قتل کرے گی اور میں ان کی طرف نگاہِ بد کروں گا اور نیک نظر نہ کروں گا'۔"[12]

(کتاب عاموس، باب نہم: ۴-۱)

شالمانیسر (پنجم) اور سَرگون (دوم) جیسے اسیرین شہنشاہوں کی زبردست فوجوں سے اگر بنی اسرائیل کی جنوبی ریاست 'یہوداہ' محفوظ رہ گئی تھی تو اِس کی وجہ صرف یہ تھی کہ شمالی ریاست پر اسیرین حملے کے زمانے میں 'یہوداہ' کا بادشاہ نہ صرف اسیرین شہنشاہ کا حلیف بن چکا تھا بلکہ "اسرائیل" اور شام کے خلاف، جو 'یہوداہ' کو زبردستی اسیرین سلطنت کی مخالفت میں اپنے ساتھ ملانا چاہتے تھے، 'یہوداہ' کے بادشاہ اہاز (۷۱۵-۷۳۱ ق-م) نے اسیرین شہنشاہ کی مدد بھی طلب کی تھی۔ "اسرائیل" کی تباہی کے بعد، اسیرین شہنشاہیت، جو ایک مدت کے لیے مغربی ایشیا میں سب سے بڑی طاقت بن چکی تھی، 'یہوداہ' کی سیاسی اور تمدنی زندگی پر چھائی رہی اور 'یہوداہ' میں نہ صرف اسیرین طور طریق اور طرزِ معاشرت کے اثرات ظاہر ہونے لگے بلکہ یہودیوں کی مرکزی عبادت گاہ یروشلم کے معبد تک میں اسیرین دیوی دیوتاؤں کی پوجا ہونے لگی۔[۱۳]

سنہ ۶۱۲ ق-م میں بابل کے حکمرانوں نے اپنے آقا اسیریا کے خلاف بغاوت کر کے اس کے دارالسلطنت نینوا پر قبضہ کر لیا اور پھر اسیریا کے نقش قدم پر چلتے ہوئے انھوں نے اس کی ساری سلطنت کو اپنے زیرنگیں کر لیا۔ یہودیوں نے اس دوران چند بار اِن زبردست سلطنتوں کے جوئے کو اپنی گردن سے نکال پھینکنے کی کوشش کی لیکن ہر دفعہ اُن کو زبردست نقصان اُٹھا کر اپنے گھٹنے ٹیکنے پڑے۔ اِسی طرح کی ایک کوشش کے نتیجے میں سنہ ۵۸۸ ق-م میں بابُل کے شہنشاہ بنوکدرضر (بخت نصر) نے 'یہوداہ' کو تاخت و تاراج کر ڈالا اور یروشلم کا محاصرہ کر لیا جو تقریباً ڈھائی سال تک چلتا رہا اور جس کے نتیجے میں یروشلم کی آبادی کو ہولناک مصائب سے گزرنا پڑا۔ اس کی تفصیل عہد نامۂ قدیم کی کتاب یرمیاہ کا نوحہ میں پڑھی جاسکتی ہے۔

سنہ ۵۸۶ ق-م میں یروشلم پر بنوکدرضر کی فوجوں کا قبضہ ہو گیا اور شہر کی فصیل، تمام عمارات اور مرکزی مَعبد کو ڈھا کر زمین کے برابر کر دیا گیا۔ اِس ریاست کے اعلا طبقہ کا کچھ حصّہ تو اس سے قبل کے ایک حملے کے نتیجے میں پہلے ہی بابل میں اسیر تھا، اب یروشلم کی تمام اشرافیہ، کاری گروں، اور کسی لحاظ سے بھی قابل قدر آبادی کو قیدی بنا کر بابل لے جایا گیا۔ اور 'یہوداہ' کو ایک بابلی صوبہ بنا کر اُس پر ایک حاکم مقرر کر دیا گیا۔ اِس طرح یہودیوں کی جنوبی ریاست 'یہوداہ' اور حضرت داؤدؑ کے خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

بابل کے شہنشاہ کے ہاتھوں یروشلم کی تباہی اور یہودیوں کی تمام قابلِ لحاظ

آبادی (سوائے مزارعین) کا گرفتار ہو کر بابل چلا جانا، کئی لحاظ سے یہودی تاریخ کا ایک اہم موڑ ثابت ہوا۔ اِس کے بعد سے یہودی تاریخ میں "مہاجرت" کا دَور شروع ہوتا ہے جس میں یہودی فلسطین میں مرکوز نہ رہ کر دنیا کے مختلف ممالک میں پھیلنا شروع ہو گئے۔ چنانچہ یروشلم کی تباہی کے کچھ عرصہ بعد بچے کھچے لوگوں کی ایک بڑی تعداد مِصر ہجرت کر گئی اور وہاں ایک بڑی یہودی بستی بسائی۔ اس واقعہ کا یہ پہلو بھی ہے کہ اِس کے بعد سے جدید دَور تک یہودی ہمیشہ دوسری قوموں کے ماتحت محکومی اور زیردستی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوئے اور بیسویں صدی عیسوی کے وَسط تک ایک مختصر وقفہ کے علاوہ، جب دوسری صدی قبل مسیح میں مکّابی خاندان نے کسی حد تک آزاد حکومت قائم کرنے کی کوشش کی تھی، اِن کی کبھی کوئی خود مختار حکومت نہیں قائم ہو سکی۔ اِن کے لیے اپنی آزاد ریاست کا تصوّر اور حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ کی سلطنت کی تاریخ، ماضی کی سُنہری یادوں کے طور پر باقی رہ گئی۔

لیکن دوسری طرف اپنے بابل کے قیام کے دوران یہودیوں نے بابلی تمدّن سے بہت کچھ استفادہ بھی کیا۔ اُن کے قومی تشخص میں گہرائی پیدا ہوئی اور اپنی روایت کو معدوم ہونے سے بچانے کے لیے اُس کو محفوظ کرنے کی فکر ہوئی، چنانچہ ۵۳۹ ق۔م۔ میں جب ایران کی پہلی سلطنت کے بانی کورش اعظم نے بابلی سلطنت کو فتح کر لیا اور یہودیوں کو یروشلم واپس جانے کی اجازت دے دی اور پھر کچھ عرصہ بعد دارا اوّل نے اُن کو ہیکل سلیمانی کی دوبارہ تعمیر کا پروانہ بھی دے دیا تو یہودیوں کے ایک مذہبی رہنما عزرا (قرآنی عُزیرؑ) نے توریت کا متن، مرتّب شدہ شکل میں، مجمع میں پڑھ کر سنایا اور اِس طرح یہودیوں کے مذہبی ادب کا مقدّس ترین حصّہ محفوظ کر لیا گیا۔ قومی تشخص کے شدید احساس کے تحت عزرا نے یہ مہم بھی زور و شور سے چلائی کہ یہودیوں نے یروشلم کی تباہی اور بابل کی اسیری کے دوران جن غیر یہودی عورتوں سے شادیاں کر لیں تھیں، اُن سے اور اُن سے پیدا ہوئی اولادوں سے علاحدگی اختیار کر لیں۔ یہ تجویز بالآخر بروئے کار آ کر رہی۔

کورش اعظم اور اُس کے جانشینوں نے ہخامنشی خاندان کے نام سے جو وسیع سلطنت قائم کی تھی وہ وسط ایشیا سے لے کر شمالی افریقہ اور یونان کی سرحدوں تک

پھیلی ہوئی تھی۔ بابلی سلطنت کے مقبوضات جس میں یہوداہ، اور فلسطین بھی شامل تھے اب اِس عظیم الشان ایرانی سلطنت کا ایک حصّہ تھے، اور اُن پر ایرانی گورنر حکومت کرتے تھے۔ اِس کے باوجود ہخامنشیوں نے اپنی مخصوص مذہبی رواداری سے کام لیتے ہوئے یہودیوں کو اُن کے مذہبی معاملات میں آزاد چھوڑ دیا تھا۔ البتّہ اُن کی سیاسی حیثیت اب بالکل ختم ہوچکی تھی۔ عہد نامۂ قدیم کی ایک کتاب آستھر دارا کے لڑکے خشیارش زرکسیز، ۴۶۵-۴۸۶ ق.م) کے عہد کا ایک افسانہ سناتی ہے، جس سے ایرانی سلطنت میں یہودیوں کی کیفیت کے بارے میں کئی اندازے لگائے جاسکتے ہیں۔ اِس کتاب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہخامنشی سلطنت میں بعض اوقات یہودی النسل لوگ اعلا عہدوں پر بھی فائز ہوجاتے تھے۔ وقتاً فوقتاً اپنے مذہبی کٹّرپن کی وجہ سے یہودی لوگ بعض حکمرانوں کے تعصب کا شکار بھی ہوتے تھے، اور یہ کہ وہ فلسطین کے علاوہ ایرانی سلطنت کے مختلف شہروں میں بھی آباد ہوچکے تھے۔

ایرانی حکومت کے تحت یہودی قوم کا یہ دَور، جس میں بعض مختصر ادوار کو چھوڑ کر یہودی قوم بہ اطمینان اپنی گزر بسر کرسکی، ۳۳۲ ق.م. میں ایرانی حکومت پر سکندر یونانی کی فتح کے ساتھ ختم ہوگیا، جس کے بعد سے یہودیوں کے لیے ایرانیوں کے بجائے یونانیوں کی ماتحتی کا دور شروع ہوتا ہے۔ ایرانی حکومت کے دَور میں جہاں یہودیوں نے ایرانیوں کے دوسرے اثرات قبول کیے وہاں بعض دانشوروں کے خیال میں، یہودیت کے بعض مذہبی تصوّرات بھی ایران کے قومی مذہب زرتشتیت سے متاثر ہوئے۔ مثال کے طور پر، بابل کی اسیری کے دَور سے قبل یہودی مذہب میں آخرت اور اس کے بعد کی زندگی سے متعلق کوئی واضح تصوّر نہیں ملتا، جب کہ اِس کے بعد کی مرتّب مذہبی تحریروں میں مسیح کی آمد، اُن کی شیطانی قوتوں پر فتح، قیامت، یومِ حساب، جزا و سزا کے تصوّرات پائے جاتے ہیں۔ چونکہ زرتشتیت میں آخرت کی زندگی سے متعلق یہ اور دوسرے تصوّرات نہایت واضح طور پر ابتدا ہی سے موجود تھے اس لیے یہ گمان کیا گیا ہے کہ اِس سلسلہ میں یہودیت نے زرتشتیت سے استفادہ کیا ہوگا۔ اِسی دور میں یہودیوں نے آرامی زبان کو جو ایرانی سلطنت کے مغربی حصہ میں عام تھی اور آرامی رسم الخط کو بھی اختیار کرلیا جس سے کہ موجودہ عبرانی خط ماخوذ ہے۔ اِس وقت عبرانی زبان محض مذہبی امور

کے لیے مخصوص ہو کر رہ گئی تھی

سکندر یونانی کے بعد اُس کی وسیع و عریض سلطنت اُس کے سرداروں میں تقسیم ہوگئی جو تاریخ میں 'ڈِیا ڈوچی'، یا 'مُلوک الطّوائف' کے نام سے مشہور ہیں، اور اس کے ساتھ ہی اُن میں خانہ جنگی کا بھی سلسلہ شروع ہو گیا جس کی وجہ سے متعیّن سرحدوں کے قیام سے پہلے فلسطین کبھی ایک اور کبھی دوسری یونانی ریاست کے ماتحت رہا۔ مستقل یونانی حکومتوں میں سے فلسطین پہلے مصر کے بطلیموسی خاندان کے، اور پھر مغربی ایشیا کے سیلوکسی حکمرانوں کے تحت، یونانی تہذیب و تمدّن کا نمونہ بن گیا۔ سیلوکسی خاندان کے آخری اَدوار میں ایسے بادشاہ ہوئے جنھوں نے شدید قومی اور مذہبی تعصّب کا مظاہرہ کیا، اور یہودیوں کے مذہب کو جڑ سے اُکھاڑ ڈالنے کی سعی کی، جس کے نتیجہ میں یہودیوں میں بغاوت کی ایک تحریک شروع ہوئی اور یونانی حکومت کی کمزوری کے باعث اِس تحریک کے رہنماؤں نے بڑی حد تک اپنی ایک خود مختار حکومت قائم کر لی۔ یہودیوں کی یہ حکومت، جو اِس تحریک کے ایک رہنما یہودہ مکّابی کے نام سے موسوم ہے، ۱۶۰ ق۔م۔ سے لے کر تقریباً ایک صدی تک قائم رہی، جس کے بعد فلسطین اور وہاں کی یہودی آبادی رومیوں کے زیرِ حکومت آگئی۔

اگرچہ اَسیرین شہنشاہوں کے ہاتھوں فلسطین کی پے در پے تباہی کے بعد سے مغربی ایشیا کے مختلف علاقوں میں یہودیوں کے سکونت پذیر ہونے کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، لیکن اِن میں یہودیوں کے چند مراکز ایسے بھی تھے جو یہودیوں کی بڑی آبادی اور اُن کی روایت میں اپنی دین کے لحاظ سے، خصوصی اہمیت کے حامل بن گئے۔ اِن میں خود بابُل میں رہائی کے بعد جو لوگ فلسطین واپس نہیں گئے، اُن کی آبادی، اور یروشلم کی تباہی کے بعد ایک جماعت کے مِصر ہجرت کر کے اُسوان کے قریب ایک یہودی بستی قائم کرنے والے، قابلِ ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر کے آثار اِسی صدی میں دریافت ہوئے ہیں، جن سے اندازہ ہوا کہ اُنھوں نے بنیادی یہودی روایت سے اپنا رشتہ استوار رکھنے کے ساتھ ساتھ، بہت کچھ مقامی حالات اور ماحول سے سمجھوتہ بھی کر لیا تھا۔ اِسی طرح کی ایک یہودی آبادی فلسطین پر بطلیموسی قبضہ کے دوران اسکندریہ میں قائم ہو گئی تھی، جو مصر کے یونانی حکمرانوں کے روادارانہ برتاؤ کی وجہ سے بہت جلد کافی ترقی کر گئی۔ اِسی

یہودی بستی میں دوسری صدی قبل مسیح میں عہد نامۂ قدیم کا یونانی ترجمہ ہوا، جو موجودہ عہد نامۂ قدیم کے نسخوں میں اپنی الگ حیثیت رکھتا ہے، اور جس کو ابتدائی عیسائی کلیسا نے اپنے مقدس صحیفہ کے طور سے استعمال کیا، (عیسائی عہد نامہ جدید کے علاوہ، عہد نامۂ قدیم کو بھی اپنی مقدس کتابیں مانتے ہیں، اور بائبل کا لفظ دونوں کے مجموعہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔)

پہلی صدی قبل مسیح کے وسط میں جب روم نے سیلوکسی حکومت پر اپنی آخری ضرب لگانے کی تیاریاں کر لی تھیں، تو ساتھ ہی فلسطین میں مکابی خاندان کی کمزور اور زوال آمادہ حکومت کو ہڑپ کر لینے میں اُن کو کوئی دشواری نہیں ہوئی، چنانچہ ۶۳ ق۔م میں رومی جنرل، پومپی آئی نے فلسطین پر براہِ راست حملہ کر کے اُس کو رومی حکومت کا ایک حصہ بنا لیا، اگرچہ یہودیوں کے مخصوص قومی تشخص کا خیال رکھتے ہوئے اُن کے مذہبی اور اندرونی معاملات رومی حکومت کی طرف سے مقرر کردہ ایک یہودی سربراہ کے ماتحت کر دئے گئے۔ اِس طرح رومی عہد میں فلسطین میں بیک وقت دو قسم کے حاکم ہوتے تھے۔ ایک رومی حاکم جو حکومت کے مفادات اور انتظامات کو دیکھتا تھا، دوسرے یہودی سربراہ جو مرکزی معبد کے لیے ٹیکس وصول کرتا تھا اور مذہبی اُمور کا ذمہ دار تھا۔ یہی صورتِ حال رائج تھی جب حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش ہوئی اور اپنی مختصر تبلیغی زندگی کے بعد اُن کو رومی نگراں پوانٹیس پائلیٹ اور یہودی سربراہ ہیروڈ اینٹی پاس کے عہد میں ملزم قرار دیا گیا اور (عیسائی عقیدہ کے مطابق) مصلوب کیا گیا۔

رومی سلطنت اپنے وقت کی عظیم ترین حکومت تھی۔ اُس کی سیاسی طاقت کے ساتھ ساتھ رومی تہذیب و تمدن بھی اُس وقت کا رائج سکہ تھا، جس کے مقابلے میں رومی کسی دوسری قوم کی روایات اور مخصوص تمدن کو خاطر میں نہیں لا سکتے تھے۔ چنانچہ بہت جلد اُنھوں نے فلسطین میں مظالم شروع کر دئے اور ایسے قواعد نافذ کیے جو یہودیوں کی شریعت اور طرزِ معاشرت کے سرتاسر خلاف تھے۔ یہودی جو ہمیشہ اپنی خود مختاری کے خواب دیکھا کرتے تھے، اِس صورتِ حال سے مزید اضطراب میں مبتلا ہو گئے۔ اِن نئی رسومات میں یہودیوں کے لیے سب سے زیادہ تکلیف دہ رومی شہنشاہ کی پرستش کا مسلک رہا ہوگا، جس کو سرکاری حکم سے تمام رومی مملکت میں نافذ کیا جاتا تھا، اور جو یہودیوں

کے مذہبی عقیدہ سے براہِ راست ٹکراتا تھا۔ رومی حکومت کی زیادتیوں اور یہودیوں کے مذہب اور معاشرت میں اِس دخل اندازی کے خلاف یہودیوں کے پُر جوش طبقے نے ۶۶ عیسوی میں ایک تحریک آزادی شروع کی جس کا مقصد رومی حکومت کے جوئے کو اپنے کندھے سے اتار کر اپنی ایک خود مختار حکومت قائم کرنا تھا۔ چند سال تک اِس تحریک نے فلسطین میں ہنگامہ برپا رکھا، اُس کے بعد روم جیسی طاقتور حکومت کے سامنے غیر منظم عوام کا جو حشر ہونا چاہیے تھا وہی ہوا۔ ۷۰ء عیسوی میں رومی فوج نے یروشلم پر قبضہ کر کے قتل و غارت گری کی ایک بھیانک مثال قائم کر دی۔ خود مرکزی معبد ہیکل سلیمانی کا سامان لوٹ لیا گیا، اور اُس کی عمارت کو جلا کر خاکستر کر دیا گیا۔ اس کے بعد یہودی کچھ عرصہ بہت دبے رہے لیکن رومی شہنشاہ ہیڈریان (۱۱۷ - ۱۳۸ء) کے عہد میں، جو کہ روم کے مشرکانہ مذہب کا زبردست حامی تھا اور اُس کو تمام مملکت میں بجبر نافذ کرنا چاہتا تھا، بعض احکامات سے تنگ آکر، جس میں ختنہ کی ممانعت اور ہیکل سلیمانی کے مقام پر رومی دیوتا جیوپیٹر کے مندر کی تعمیر شامل تھی، یہودیوں نے رومی حکومت سے آزاد ہونے کی ایک اور کوشش کرنی چاہی، جس میں کچھ عرصہ کے لیے ان کو کامیابی کی امید بھی بندھ گئی تھی۔ یہودیوں کی اس آخری جنگ آزادی (۱۳۲ - ۱۳۵ء) کا سردار سائمن بن کُسیبا نامی ایک شخص تھا، جس نے ایک مختصر مدت کے لیے یروشلم پر بھی تسلط حاصل کر لیا تھا۔ لیکن تقریباً ساڑھے تین سال کے بعد رومی شہنشاہ نے ایک زبردست فوج بھیجی جس نے اِس تحریک کو مکمل طور سے کچل دیا اور اس کے حامیوں کو غاروں اور وادیوں میں ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر قتل کیا۔ یروشلم کو جہاں سے تمام یہودیوں کو نکال کر دوسرے لوگ بسا دئے گئے تھے، ایک رومی طرز کا شہر بنا دیا گیا، صہیون پہاڑی پر جہاں ہیکل سلیمانی واقع تھا، رومی دیوتاؤں کے مندر تعمیر کر دئے گئے، اور کسی بھی یہودی کے لیے یروشلم کے قریب بھی پھٹکنے پر فوری قتل کی سزا تجویز کی گئی۔ اِس طور پر یہودی قومیت کا آخری نشان بھی اٹھارہ (۱۸) صدیوں تک کے لیے مٹ گیا۔

عہد مہاجرت میں یہودیوں کا مذہبی ارتقا:

۷۰ء میں رومیوں کے خلاف یہودیوں کی پہلی بغاوت اور اس کے نتیجہ میں

ہیکلِ سلیمانی کی تباہی کے بعد سے ہی فلسطین کے ایک ساحلی شہر جامنیا میں ربّی (عالم) یوحنا بن ذکائی اور دوسرے علما کی زیرِ نگرانی، مذہبی تدریس و تعلیم کا ایک مرکز قائم کر دیا گیا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ مرکزی معبد ہیکلِ سلیمانی کی عدم موجودگی اور وہاں کے باضابطہ ہنتوں کا نظام درہم برہم ہو جانے کے بعد بھی یہودیوں کی مذہبی رہنمائی کا کوئی سلسلہ قائم رہ سکے۔ یہاں پر یہودی عالموں کے درمیان یہودیت کی ایک ایسی تشریح عمل میں آنے لگی جس نے یہودی مذہبیت کو مرکزی معبد، اور اُس سے متعلق رسومات سے مستغنی کر دیا۔

ہیکلِ سلیمانی کی موجودگی تک یہودیوں کے مذہبی شعائر اور عبادت بنیادی طور پر ہیکل سے ہی متعلق تھی۔ ہیکل کی اجتماعی عبادت میں شرکت، تہواروں یا دوسرے موقعوں پر اُس کی زیارت اور وہاں قربانی کی رسم کی ادائیگی، قدیم یہودی مذہب کے مرکزی فرائض تھے۔ لیکن اب ہیکلِ سلیمانی کی تباہی کے بعد ربّیوں نے یہودیت کی جو تشریح کی اُس کے مطابق قدیم رسومات کی جگہ مقدس صحیفوں کی تلاوت، اجتماعی اور انفرادی دعاؤں پر زور اور شریعت کے مطابق نیک اعمال نے مذہب میں مرکزی مقام حاصل کر لیا۔ اِس طرح یروشلم کا معبد خاکستر ہو جانے کے بعد بھی یہودی روایت کا مذہبی سلسلہ ٹوٹنے نہیں پایا گو اس کی ظاہری صورت قدیم یہودیت سے کافی مختلف ہو گئی۔

اگرچہ ۱۳۵ء میں یہودیوں کی دوسری بغاوت کو مکمل طور پر کچل دیا گیا تھا اور رومی شہنشاہ ہیڈریان (۱۳۸ - ۱۱۷ء) کے حکم سے یہودیوں کی اجتماعی اور سیاسی زندگی کو نیست و نابود کرنے کے تمام انتظامات کر دئے گئے تھے، لیکن اس کی وفات کے کچھ عرصہ بعد رومی حکومت نے یہودیوں کے سلسلے میں بعض رعایتیں گوارا کر لیں۔ اُن کو خاص فلسطین میں اُوشا کے مقام پر ایک دینی مدرسہ قائم کرنے کی، اور اپنے مذہبی معاملات کی سربراہی کے لیے ربّیوں کی ایک کمیٹی تشکیل کرنے کی، اجازت مل گئی۔ اِس کمیٹی کے صدر کو جو بطریق کہلاتا تھا رومی حکومت نے بھی تسلیم کر لیا اور اِس طرح اُس کو ایک قانونی حیثیت حاصل ہو گئی۔ تیسرے بطریق یہودی پرنس (۲۲۰ - ۱۷۵ء) نے یہودیوں کے مذہبی معاملات کو منظم کرنے کی خصوصی کوشش کی، اور اِس سلسلے میں یروشلم کی تباہی کے بعد سے بدلے ہوئے حالات میں یہودی شریعت کی جو نئی تشریح اور اجتہادات ہو رہے تھے اُن کو اُس نے ایک فقہی مجموعہ میں مرتب کرایا، جو مشنا کے نام سے موسوم ہے۔

اِس لوع سے اِن اجتہادات کے ایک منضبط شکل میں آجانے سے، جس کو بطریق کی سیاسی ومذہبی حیثیت کے پیشِ نظر تمام یہودیوں کے لیے استناد کا درجہ حاصل کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوئی، یہودیوں کی منتشر قوم کو بدلے ہوئے حالات میں اپنی وحدت اور اجتماعیت باقی رکھنے کے لیے ایک مستقل سہارا مل گیا۔ لیکن دوسری طرف اِن اجتہادات اور تفسیرات کے مِشنا کی صورت میں دائرہ تحریر میں آجانے اور مستند قرار دے دئے جانے کے بعد سے، اِن میں مزید نشوونما اور اضافہ کا سلسلہ رک گیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ اور حالات میں مزید تبدیلی کی مناسبت سے اب اِس مِشنا کے متن کو بنیاد بنا کر نئے فقہی مسائل کا استخراج اور فتاوی کا سلسلہ شروع ہوا جو بعد میں مرتب کیا گیا اور تَلْمُود کے نام سے موسوم ہوا۔

مِشنا کی تشریح اور اپنے مذہبی وفکری رجحانات کے لحاظ سے یہودیوں کے دو بڑے مرکز، یعنی بابُل کی (دورِ اسیری سے قائم) یہودی بستی اور فلسطینی مرکز میں اہم اختلافات تھے۔ فلسطینی رِبّی اپنی تشریحات اور فتاوی میں قدیم روایت کے پیرو تھے اور فلسطین ہی میں مقیم رہنے کی وجہ سے اُن کو نئے مسائل سے اتنا زیادہ سابقہ بھی نہیں پڑ رہا تھا جتنا دوسرے علاقے میں رہنے والوں کو، اِس کے مقابلے میں بابُل میں رہنے والے یہودی جو مختلف ایرانی سلطنتوں کے ماتحت زندگی گزارتے رہے تھے اور جن کو دوسرے مذاہب کے ماننے والی اکثریت کے ساتھ مختلف النوع پیشے اختیار کرکے گزر بسر کرنا تھی، واضح طور پر ایسے رجحانات رکھتے تھے جن کے ذریعہ وہ یہودیت کے وفادار رہتے ہوئے اجنبی ماحول اور غیر قوموں کے ساتھ ہم آہنگی کی زندگی گزار سکیں۔ اِس طرح ماحول اور حالات کے اختلاف کی وجہ سے فلسطین اور بابُل میں دو الگ الگ تلمودی روایات نشوونما پارہی تھیں۔ چوتھی صدی عیسوی میں جب عیسائیت رومی حکومت کا سرکاری مذہب قرار پاگئی تو عیسائیوں کے اِس عقیدہ کی وجہ سے کہ یہودی ہی حضرت عیسیٰؑ کے صلیب پر چڑھائے جانے کے ذمہ دار تھے، رومی حکومت اور عیسائیوں کے ہاتھوں فلسطین کے یہودیوں کو متعصبانہ اور سخت رویہ کا شکار ہونا پڑ گیا۔ دوسری طرف بابُل اور ایران کے دوسرے شہروں میں رہنے والے یہودیوں نے شروع سے ہی ساسانی حکمرانوں سے بہترین تعلقات رکھے تھے اور اُن کو ایرانی سلطنت میں خوشحالی اور مذہبی آزادی کے ساتھ باعزت زندگی حاصل تھی۔ اِن حالات کا نتیجہ یہ تھا کہ اگر ایک طرف فلسطینی مکتبِ فکر تعصب اور سخت گیری کی فضا میں گھُٹ کر نیم مردہ ہوتا

جارہا تھا، تو دوسری طرف بابلی مرکز توانائی اور زندگی سے بھرپور، اپنے حلقۂ اثر کو بڑھاتا چلا جارہا تھا۔ سنہ ۴۲۵ء میں جب رومی حکومت نے سرکاری حکم کے ذریعہ فلسطینی بطریقیت کو ختم کردیا تو بابلی روایت بلا شرکت غیرے یہودیوں کی مذہبی سربراہی کی ذمہ دار رہ گئی۔ اِس کے ساتھ ساتھ چونکہ بابلی روایت اجنبی ممالک میں بسنے والے یہودیوں کے زیادہ حسبِ حال تھی، اس لیے رفتہ رفتہ تمام یہودی بستیوں میں جو ایران کے علاوہ رومی حکومت تمام علاقوں میں پھیلی ہوئی تھیں، بابلی تلمود کو ہی مستند یہودی روایت کا ترجمان تسلیم کرلیا گیا۔ چنانچہ پورے عہد وسطیٰ میں بابلی تلمود پر منحصر یہودیت ہی تمام یہودیوں کا شعار رہی اور فلسطینی روایت محض چند مخصوص محققین کے مطالعہ کا موضوع بن کر رہ گئی۔

یروشلم کے مرکزی معبد اور یہودی حکومت کی تباہی کے بعد سے یہودی شریعت کا ایک بڑا حصہ جو ہیکل کی رسومات اور حکومت سے منسلک تھا غیر متعلق ہوگیا تھا، اِس کے علاوہ ربیوں نے یہودیت کی جو تشریح کی اُس میں شریعت اور مذہب کے اخلاقی اور روحانی پہلو پر زیادہ زور دیا، اِس طرح یہودیت میں اب زیادہ معنویت اور آفاقیت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی۔ اگرچہ اِس کے ساتھ ساتھ یہودی روایت کے بنیادی عناصر، یہودیوں کے چُنیدہ قوم ہونے کا عقیدہ، "سبت" سے متعلق قوانین، ماضی سے منسلک رکھنے والے تہوار اور اُن سے متعلق رسومات بدستور باقی رکھی گئیں۔ ہیکل سلیمانی کی عدم موجودگی میں اب اجتماعی عبادت کے لیے کنائس (واحد: کنیسہ) کا استعمال شروع کردیا گیا تھا جہاں دیندار عوام کے سامنے مقدس صحیفوں کی تلاوت، مرکزی عبادت کا درجہ رکھتی تھی۔ ربیوں نے، خاص طور پر بابلی روایت سے متعلق علما نے، یہودیوں کی تمام بستیوں میں مکاتیب اور مدارس کا جال بچھا دیا تھا۔ اِن مدارس کے ذریعہ، اور تبلیغ و تعلیم کے دوسرے طریقے استعمال کرکے، یہودی علما نے ربیائی یہودیت کی جڑیں بہت مستحکم کردیں۔ یہودیوں کی دوسری بغاوت کی ناکامی کے بعد سے ہی ربیوں نے بطور مستحکم پالیسی کے سیاست کو خیرآباد کہہ دیا تھا۔ بہت جلد اُنھوں نے رائج الوقت حکومت کی وفاداری اور مُلک کے غیر مذہبی قوانین کی پابندی کو ایک مذہبی فریضہ کا درجہ دے دیا، اور پورے عہدِ وسطیٰ میں دورِ جدید کی شروعات تک، تمام ملکوں کے یہودیوں نے اِس پر بہت سختی سے عمل درآمد جاری رکھا، اگرچہ اپنی ذاتی اور جماعتی

زندگی میں وہ یہودی شریعت کی پیروی کرتے رہے۔

تاریخی انقلابات اور جغرافیائی حالات نے عہدِ وسطیٰ کے یہودیوں کو دو بڑے گروہوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک گروہ تو وہ تھا جو رومی عہد میں جنوبی یورپ کے راستے جرمن اور فرانسیسی علاقوں تک پہنچ گیا تھا اور اپنا رشتہ اٹلی اور فلسطین کی پرانی یہودی بستیوں سے جوڑتا تھا۔ یورپی یہودیوں کی یہ جماعت، جو اشکنازی کہلاتی تھی، اپنے لکھنے پڑھنے اور علوم میں عبرانی کے استعمال کی سختی سے پابند تھی اور اپنے گرد و پیش کے ماحول میں بیگانہ وار اجنبیت کی زندگی بسر کرتی تھی۔ یہ جماعت مذہب کے معاملے میں تنگ نظر اور اپنے طور طریق میں قدیم روایات کی کٹّر مقلّد تھی۔ اِس روّیہ کا نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے شہروں کی عیسائی اکثریت کے درمیان یہ یہودی ایک ناگوار، اور بمشکل قابلِ برداشت، مذہبی فرقہ کی صورت میں رہتے تھے اور اپنے علاقوں کی عام زندگی اور مُلکی حالات سے اِن کا محض دور کا واسطہ ہوتا تھا۔ مختلف اوقات میں اِن کو عیسائی عوام کی نفرت اور تعصّب کا تشدّد کی شکل میں بھی مقابلہ کرنا پڑتا تھا، اور ان کی جان و مال کی سلامتی یا خوش حالی و بدحالی ملک پر قابض حکمراں کے رویّے پر منحصر ہوتی تھی۔ اِن حالات کی وجہ سے عہدِ وسطیٰ میں اکثر یہودی آبادی یورپ کے ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں مخصوص ملکوں کے سازگار یا ناسازگار حالات کے تحت منتقل ہوتی رہتی تھی۔

اِس کے مقابلے میں یہودیوں کا دوسرا بڑا حصّہ وہ تھا جو مسلمان حکومتوں کے ماتحت اسلامی علاقوں میں آباد تھا۔ یہ یہودی، جو سفرادیم کہلائے، یورپی یہودیوں سے واضح طور پر مختلف تھے۔ مسلک کے اعتبار سے یہ بابلی روایت کے پیرو تھے، اگرچہ اِن میں سے بیشتر اُن علاقوں میں آباد تھے جو پہلے رومی سلطنت کے ماتحت تھے۔ اسلامی علاقوں، مثلاً ایران، عراق، شام، مصر، شمالی افریقہ اور اسپین میں رہنے والے یہودیوں نے شروع سے ہی اسلامی حکومت کے ساتھ تعاون اور سیاست میں مطلق غیر جانبدارانہ روّیہ رکھا تھا۔ دوسری طرف، اسلامی شریعت کا اہلِ کتاب کے سلسلے میں "ذِمّہ" کا قانون بنیادی طور پر اسلامی علاقوں کو یہودیوں کے لیے ایک سازگار مسکن بنانے میں کامیاب رہا، اگرچہ بعض اوقات اُن کو مسلم اکثریت یا بعض مسلمان حکمرانوں کے تعصّب کی وجہ سے ناخوشگوار صورتِ حال کا سامنا بھی کرنا پڑتا تھا، لیکن خود مسلم سماج میں ایسے افراد اور طبقے موجود تھے جو مسلمان عوام اور

حکومت کو اہلِ ذِمّہ کے حقوق یاد دلانے میں پیچھے نہیں رہتے تھے۔ اِس طرح اسلامی علاقوں میں خود اپنے وسیع المشرب رویّہ اور اسلامی شریعت کی پشت پناہی کے باعث یہودی کافی خوش حال اور علمی وفنی لحاظ سے یورپی یہودیوں کے مقابلے میں بدرجہا زیادہ ترقی یافتہ زندگی گزارتے رہے۔ اسلامی علاقوں کے یہودی نہ صرف (اعلا ترین عہدوں کو چھوڑ کر) حکومت میں معزز عہدوں کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے رہے، بلکہ بحیثیت طبیب، ادیب، شاعر، مختلف علوم کے دانشور، تاجر مختلف صنعتوں کے ماہر اور دوسری حیثیتوں سے عام زندگی میں پورے طور پر شریک رہتے تھے۔ انھوں نے مخصوص مذہبی عبادات کو چھوڑ کر دوسرے تمام امور اور بول چال کے لیے عربی زبان کو اختیار کر لیا تھا، اور اپنی طرزِ معاشرت اور بود باش میں بھی عربی طریقے کی پیروی کرنا قابل فخر سمجھتے تھے۔

عباسی حکومت کی ابتدا سے مشرق میں، اور اُموی حکومت کے قیام کے ساتھ اسپین میں، اسلامی تمدّن وتہذیب نے جو علمی اور فکری کارنامے سرانجام دیے تھے اُس سے یہودی بھی پورے طور پر متمتّع ہو رہے تھے اور اُس میں بڑی حد تک شریک بھی تھے۔ چنانچہ مسلمانوں کے علم وحکمت کے اسپین سے یورپ تک پہنچنے میں اندلسی یہودیوں نے ایک واسطے کا کام دیا تھا۔ اِن ہی اثرات کے ماتحت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے وہ مدارج جو فلسفہ وحکمت کے زیرِ اثر مسلمانوں کی مذہبی فکر میں طے کیے گئے، مثلاً یونانی فلسفہ سے متاثر مذہب کی عقلی تشریح، علمِ کلام کا ارتقا اور پھر اس کے بعد کے ادوار میں مذہب کی متصوّفانہ تعبیر، یہ سب ہم کو اسلامی علاقوں کے یہودی مفکّرین اور علما کی تصانیف میں بھی ملتے ہیں۔ جس وقت دسویں صدی عیسوی کے بعد مسلم سماج میں تصوّف کا غلبہ بڑھنے لگا، اُسی زمانے میں ہم کو یہودیوں میں بھی ایک قسم کے تصوّف کا ارتقا ملتا ہے جو بعد کو کبالا اور ہساڈیم کی صورت میں ظاہر ہوا۔

سنہ ۱۴۹۲ء میں جب اندلس پر عیسائی قبضہ مکمّل ہو گیا تو مسلمانوں کے ساتھ یہودی بھی وہاں سے ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے۔ اِن اندلسی یہودیوں میں سے بیشتر نے اٹلی یا عثمانی سلطنت کے مقبوضات میں پناہ لی۔ اِن میں سے خاص طور پر اٹلی کے پناہ گزیں یہودیوں نے وہاں پر اُس وقت کے نشاۃ ثانیہ کے عمل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اندلس کی مسلم تہذیب سے عقلی علوم کی جو روایات لے کر وہ اٹلی پہنچے تھے اُس کے زیرِ اثر انھوں نے وہاں اِن علوم کی ترویج واشاعت کا کام سرانجام دیا۔ لیکن یہ بات تعجّب خیز ہے کہ جس وقت

سفرادیم یا مسلم علاقوں کے یہودیوں کی اٹلی میں ہجرت کے باعث وہاں عقلی علوم کو ترقی مل رہی تھی جس کے اثرات بہت جلد یورپ کے دوسرے علاقوں تک پہنچنے والے تھے، خود جرمنی اور فرانس کے یہودیوں میں اسپین اور فرانس کی سرحدوں سے منتقل ہونے والے تصوف کو بہت سرعت کے ساتھ مقبولیت حاصل ہو رہی تھی۔ چونکہ یہ تصوف جو کبالا کے نام سے موسوم ہوا اور جس کی بنیادی کتاب "ظہر" جنوبی فرانس میں اسی دور میں لکھی گئی تھی، شریعت کی پابندی پر سختی کے ساتھ زور دیتا تھا، نیز مقدس صحیفوں کی عظمت کو خواہ محض برائے خانہ پری تسلیم کرتا تھا، اس لیے یورپ کے راسخ العقیدہ اور کٹر یہودیوں کے لیے بھی اس میں کوئی قابل اعتراض بات نہیں تھی۔ البتہ اس کا اثر یہ ضرور ہوا کہ عہدِ وسطیٰ کی بعد کی صدیوں میں، جب یورپ کے عیسائی روشن خیالی اور عقلیت پرستی کی منازل طے کر رہے تھے، یورپ کے شہروں میں یہودی اپنے اچھوتوں جیسے جداگانہ علاقوں (گھیٹو) میں محدود اور یورپ کے عام ذہنی ماحول سے علاحدہ اپنے مخصوص تمدن کے ساتھ متصوفانہ یہودیت میں مستغرق تھے۔

دورِ جدید اور یہودیوں کی نشأۃ ثانیہ:

اوپر ہم نے جس صورتِ حال کی طرف اشارہ کیا ہے اُس کا یہ نتیجہ تھا کہ روشن خیالی اور تجدد کی لہریں جو یورپ میں سولہویں اور سترھویں صدی میں اُٹھ رہی تھیں، وسطی یورپ کے یہودیوں کو، جن کا جرمن ریاستوں میں ایک بڑا اجتماع تھا، اٹھارھویں صدی سے پہلے نہیں چھو سکیں، اور مشرقی یورپ کے یہودیوں کو، جن کا پولینڈ اور روس میں دوسرا بڑا مرکز تھا، یہ لہریں اُنیسویں صدی کے وسط تک ہی حرکت میں لا سکیں۔ اٹھارھویں صدی میں جرمن یہودیوں کے درمیان موسیٰ مینڈلیسان اور نفتالی ہرٹز ویسلی جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں، جنھوں نے یہودیوں کو اپنا مخصوص طرزِ معاشرت اور عبرانی زبان چھوڑ کر، جو ان کو اپنے علاقے کی اکثریت سے علاحدہ رکھے ہوئے تھا، جرمن زبان اور تمدن اختیار کرنے پر اُکسانا شروع کیا۔ ان کے شاگردوں کی ایک جماعت نے ان تصورات کو ایک تحریک کی شکل دے دی اور جگہ جگہ یہودیوں کے ایسے اسکول اور مرکز قائم کیے جو جرمن زبان اور دُنیاوی علوم کی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ جرمن تہذیب کے ترجمان تھے۔

مگر اِس تحریک کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ اپنے جوشِ ترقی میں اُس حد کو پہنچ گئی جہاں اِس کا سلسلہ اپنی یہودی روایت سے تقریباً منقطع ہو گیا۔ اِس سے متاثر لوگ جرمن تو ضرور بن گئے لیکن یہودی محض برائے نام ہی رہ گئے۔ بہر حال اگرچہ وسطی یورپ میں بہت جلد اِس آزاد خیالی کے خلاف جو ہسکلا کے نام سے یاد کی جاتی تھی، ردِ عمل شروع ہو گیا، لیکن جرمن اور فرانسیسی مہاجر یہودیوں کے ذریعہ اِس کو نئی دنیا یعنی امریکہ اور کناڈا میں زیادہ سازگار ماحول ملا، اور وہاں اب تک اِس کے ترجمان یہودیوں کا ایک بڑا طبقہ موجود ہے جو "اصلاح شدہ" یہودیت کے حامی کہلاتے ہیں۔

ہسکلا یا روشن خیالی کی لہر جب اُنیسویں صدی میں پولینڈ اور رُوس کے یہودیوں میں پہنچی جو تقریباً سب کے سب روسی حکومت کے ماتحت تھے، تو وہاں بھی اِس نے وطن پرستی، عقلیت اور ماضی کے تنقیدی جائزے کا ماحول پیدا کیا۔ وسطی یورپ کے روشن خیالوں کی طرح رُوسی یہودیوں کا بھی یہ خیال تھا کہ وہ اپنی علاحدگی پسندی اور مخصوص زبان و تمدّن کو چھوڑ کر اگر روسی تہذیب کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائیں تو اُن کو آزاد اور باعزت روسی شہریوں کی طرح قبول کر لیا جائے گا اور عیسائی اکثریت کے تعصب و نفرت کے اُس رویّہ کا، جس کا شکار وہ صدیوں سے چلے آ رہے ہیں، خاتمہ ہو جائے گا۔ اِس رجحان کے زیرِ اثر روسی یہودیوں میں بھی بہت کچھ حرکت پیدا ہوئی اور انھوں نے روسی قوم پرستی کا ساتھ دینے کے لیے شعوری کوششیں کیں، لیکن اُنیسویں صدی کے آخر، خاص طور پر ۸۲ - ۱۸۸۱ء میں ہونے والے فسادات اور رُوسی حکومت و عوام کے رویّے نے اُن کے تمام خیالی قلعوں کو مسمار کر دیا۔ اِس کے بعد سے جہاں ایک طرف مشرقی یورپ اور روس کے یہودیوں میں امریکہ و کناڈا کی طرف بڑی تعداد میں ہجرت کرنے کا رجحان پیدا ہوا وہاں اِن علاقوں میں باقی رہ جانے والے یہودیوں میں روشن خیالی کے بجائے نئی شکلوں میں تصوّف اور قدامت پرستی کا احیا ہوا۔ اِسی دوران جرمنی میں ایک طرح کی "نوراسخ العقیدگی" کی بنیاد ڈالی گئی جس کا مرکزی تصور یہ تھا کہ مذہب اور تمدّن و معاشرت دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور یہودیوں کو اگر مذہب کے لحاظ سے یہودیت کا مکمل وفادار رہنا چاہیے تو تمدّن و معاشرت کے لحاظ سے مغربی یورپی تہذیب کو پورے طور پر اپنا لینا چاہیے۔ اِس رجحان کو

بھی جو ”راسخ العقیدہ یہودیت“ کے نام سے موسوم ہوا، خود یورپ سے زیادہ امریکہ میں مقبولیت حاصل ہوئی؛ اور وہاں کے یہودیوں میں دوسرا بڑا طبقہ اِسی ”نو راسخ العقیدگی“ کے پیروؤں کا ہے۔ یہودیوں کا تیسرا طبقہ یورپ اور امریکہ دونوں جگہ قدامت پرستوں کا ہے جو پُرانی روایت سے جَو بھر بھی ہٹنے کو تیار نہیں ہوتے اور اب بھی ذہنی اور معاشرتی اعتبار سے عہدِ وسطیٰ میں ہی رہنا چاہتے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ یہودیت جیسی قدیم روایت کی جدید دَور کے خیالات اور طرزِ زندگی کے ساتھ عہدہ برآء ہونے کی یہ کوششیں اُن تمام روایتوں کے لیے سبق آموز ثابت ہوسکتی ہیں جو اِسی نوع کی کش مکش میں گرفتار ہیں، یہ بات قابل ذکر ہے کہ اب تک یہودیت جدید دور کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کا کوئی متحدّ اور قابلِ اطمینان حَل نہیں پیش کرسکی ہے۔ امریکی یہودیوں کی جماعت میں جو کہ اپنے ہم مذہبوں میں سب سے زیادہ خود اعتماد اور مرفہ الحال کہے جاسکتے ہیں، مندرجہ بالا تینؔ بڑے رجحانات موجود ہیں، اور ابھی مستقبل قریب میں ان کے اختلافات کے حل ہونے اور کوئی واحد لائحہ عمل سامنے آنے کا امکان نہیں نظر آتا۔

اِس سے پہلے کہ ہم جدید دَور میں اسرائیل کے قیام اور اُس کے محرکات پر روشنی ڈالیں، یہودیت سے متعلق ایک اہم تصوّر کا ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ صحیح معنوں میں یہ تصوّر یہودیوں کی ماضی اور عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے متعلق ہے، لیکن یہودی عقیدہ میں اس کی بنیادی اہمیت کے پیشِ نظر، اور یہ دیکھتے ہوئے کہ اسرائیلی حکومت کا قیام ایک اعتبار سے اِس عقیدہ کی گرفت سے آزاد ہوئے بغیر ممکن نہیں تھا، یہاں اس کا ذکر نامناسب نہیں معلوم ہوتا۔

ہماری مُراد یہاں یہودیت میں ”مسیح“ کے تصوّر سے ہے۔ یہ لفظ عبرانی ”مَشِیَح“ سے ماخوذ ہے جو عربی ”مَسح“ کی طرح چھونا، ملنا، ہاتھ پھیرنا وغیرہ کے معنی رکھتا ہے۔ ”مسیح“ کے معنی ہیں جس پر خدا نے برکت کا ہاتھ پھیر دیا ہو، یعنی خدا تعالیٰ کا مخصوص فرستادہ، خدا تعالیٰ کی عنایت کردہ خصوصی قوّتوں کا مالک، اور اُس کا آلۂ کار۔ دانشوروں کا خیال ہے کہ قدیم فلسطین میں اسرائیلی حکومتوں کے درمیان آس پاس کی مشرک قوموں کے زیرِ اثر یہ تصوّر اُبھرا تھا کہ اُن کے شہنشاہوں کی طرح بنی اسرائیل کے بادشاہ بھی اِس دنیا میں خدا تعالیٰ کے نمائندہ اور اُس کی عطا کردہ خصوصی قوّتوں کے مالک ہیں۔ جب بنی اسرائیل

کی حکومتیں کمزور پڑنے لگیں اور ان کے بادشاہ ناکارہ ہونے لگے تو یہ "خدا کے نائب بادشاہ" کا تصور مستقبل میں آنے والے ایک زبردست بادشاہ کے لیے مخصوص ہو گیا جو بنی اسرائیل کی کھوئی ہوئی شان و شوکت کو واپس لائے گا۔[۱۰۱] لیکن یروشلم کی پہلی تباہی (۵۸۶ ق۔م) سے پہلے پہلے یہ تصور بہت مبہم تھا اور عہد نامۂ قدیم کی اُن کتابوں میں جو اُس دَور میں مرتب قرار دی گئی ہیں اِس تصور کے آثار محض کہیں کہیں نظر آتے ہیں۔ البتہ یروشلم کی تباہی، بابل کے زمانۂ اسیری اور اس کے بعد جب یہودیوں کی سیاسی قوت ایک قصۂ پارینہ ہو کر رہ گئی تھی اور یہودیوں کے لیے اپنی محکومی اور قعرِ مذلّت سے نکلنے کی دور دور کوئی سبیل نہیں باقی رہی تھی، مستقبل کے اِس خدا کے فرستادہ بادشاہ کا تصور، جو یہودیوں کو اُن کی محکومی اور ذلّت سے نجات دلائے گا بہت قوّت اختیار کر گیا۔ چنانچہ ایرانی اور یونانی غلبہ کے دوران مرتب شدہ مقدس کتابوں، مثلاً، کتابِ دانیال نبی اور کتاب حزقی ایل نبی میں اِس آئندہ آنے والے "مسیح" اور اُس کے ہاتھوں بدکرداروں اور یہودیوں کے دشمنوں کی شکست اور ایک الٰہی حکومت کے قیام کا نقشہ، پُرزور الفاظ میں کھینچا گیا۔ رومی عہدِ حکومت میں جب ۱۳۵ ق۔م۔ میں یہودیوں کی آزادی حاصل کرنے کی آخری کوشش کو اِس طرح کچل دیا گیا کہ اِس کے بعد تقریباً اٹھارہ صدیوں تک کے لیے وہ آزادی کی جھلک سے بھی محروم ہو گئے، تو اُس کے بعد عہد جدید تک کے پورے دَور میں اُن کے اپنے مخصوص تشخص اور مذہبی روایت کو بہر طور زندہ رکھنے اور ایک قوم کی حیثیت سے باقی رہ جانے میں ایک بڑا ہاتھ اسی "مسیح" کے تصور کا تھا۔ عہدِ وسطیٰ کی تاریک صدیوں میں عیسائی عوام کے تعصب اور یورپی ریاستوں کے حکمرانوں کے ظلم و ستم کے سامنے اگر اُن کے لیے کوئی امید کا چراغ تھا تو یہی تھا کہ بہت جلد خدا کا فرستادہ "مسیح" آئے گا اور اِن کے دشمنوں کو نیست و نابود کر کے یہودیوں کے لیے حکومت، کامرانی اور خوش حالی کے دروازے کھول دے گا۔ یہاں یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اگرچہ عیسائی سنہ کی ابتدا سے بھی پہلے سے "مسیح" کا تصور یہودیت کے بنیادی عقائد میں شامل ہو چکا تھا، لیکن عہدِ جدید تک کی طویل تاریخ کے تمام اَدوار میں عیسائیت کے برخلاف جنھوں نے "مسیح" کو ایک روحانی مملکت کا علمبردار قرار دیا، یہودیوں کے لیے وہ اِسی دنیا میں ایک نئے سماجی اور سیاسی دَور کا آغاز کرنے والا مادّی انسان اور حکمراں تھا۔

اَٹھّارہویں صدی عیسوی میں جب روشن خیالی، عقلیت اور عہدِ جدید کے دوسرے خیالات و افکار یورپی یہودیوں کی گھیٹو بستیوں کی دَرازوں میں سے گھس کر ان کے نوجوانوں اور حسّاس لوگوں کو متاثر کرنے لگے تو اُن میں جدید علوم اور افکار حاصل کرنے کا ایسا جذبہ پیدا ہوا کہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ اُن تمام صدیوں کی کسر، جب یورپ کے عیسائی ترقّی اور جدیدیت کی منزلیں طے کر رہے تھے، جلد از جلد پوری کریں گے۔ اِن نئے خیالات و افکار میں ایک زبردست تصور قومیّت اور وطنیّت کا تھا، جس نے جدید نظامِ فکر میں تقریبًا وہی مقام حاصل کر لیا تھا جو عہدِ قدیم اور عہدِ وسطیٰ میں مذہب کو حاصل تھا۔ اِس کے علاوہ صنعتی انقلاب کی بڑھتی ہوئی تیز رفتاری نے یورپ کی تمام بستیوں اور آبادیوں کے پُرانے نظام کو درہم برہم کر دیا تھا۔ یہودی بھی بالآخر اِس صورتِ حال سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور یہودی گھیٹو کی مرکزیت ختم ہوتے ہی اُن اقدار اور روایات کی گرفت، جو گھیٹو کی اجتماعی زندگی سے وابستہ تھیں، کمزور پڑ گئی اور نئے افکار و خیالات کے لیے زمین مزید ہموار ہو گئی۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہودیوں کا ایک ذہین طبقہ ملّی انتشار، بے بسی اور ظلم و تعصّب کے خلاف اپنے روایتی سہارے یعنی "مسیح" کے تصوّر کو چھوڑ کر، یہودی قومیّت اور یہودی ریاست کی اصطلاح میں سوچنے لگا۔

اُنیسویں صدی میں یہودیوں کے خلاف تعصّب اور فسادات کے بعض ایسے واقعات ہوئے جو یورپ کے یہودیوں کے لیے نئے نہیں تھے، لیکن وقت کے بدلے ہوئے حالات میں اِن واقعات نے کئی یہودی دانشوروں کو اِس اعلان پر مجبور کر دیا کہ یورپ کی عیسائی اکثریت کے درمیان رہتے ہوئے کسی نوع بھی یہودیوں کے لیے با عزّت اور آزاد شہری کا مقام حاصل کرنا ممکن نہیں ہو سکتا اور یہ کہ یہودیوں کے لیے اگر کوئی نجات کی راہ ہے تو یہی ہے کہ وہ اپنے لیے ایک آزاد اور خود مختار ریاست کے قیام کی کوشش کریں۔ اس سلسلے میں ایک یہودی عالم زِوی کالسچر (۹۵-۱۷۹۵ء) نے اپنی تصنیف دِریشت صہیون میں عہد نامۂ قدیم اور تلمود کے حوالے سے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ایک یہودی ریاست کے قیام کے لیے کسی "مسیحا" کی آمد کا انتظار کرنا ضروری نہیں ہے۔ کالسچر اور ایک دوسرے دانشور موسیٰ ہیس (۷۵-۱۸۱۲ء) کی تحریروں کے نتیجے میں

اُنیسویں صدی کے وسط کے قریب "محبانِ صہیون" کے نام سے ایک تنظیم قائم ہوگئی (صہیون اُس پہاڑ کا نام ہے جس پر یروشلم کا قدیم معبد واقع تھا) جس کی شاخیں وسطی اور مشرقی یورپ میں ہر طرف پھیلی ہوئی تھیں، اگرچہ اِس تحریک میں اصل زور ۸۲-۱۸۸۱ء کے روسی فسادات کے بعد ہی پیدا ہوا۔ اِس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ یورپ کے یہودی ہجرت کر کے جوق درجوق فلسطین پہنچیں اور وہاں اپنی بستیاں بسائیں، سیاسی اقتدار کا مسئلہ بعد میں دیکھا جائے گا۔ اس سلسلے میں یہ تنظیم امیر یہودیوں سے مالی تعاون کی اُمید کرتی تھی جو فلسطین کی ان نئی یہودی بستیوں کا کام چلانے اور انھیں باقی رکھنے کے لیے بہت ضروری تھی۔ ۱۸۸۲ء میں اس تحریک کے نتیجے میں فلسطین میں یہودی مہاجرین کی پہلی مستقل بستی رِشون لِے صہیون کے نام سے قائم ہوئی اور اُس کے بعد اِس طرح کی بستیوں کا ایک سلسلہ قائم ہوگیا یہاں تک کہ اُنیسویں صدی کے اختتام تک فلسطین میں اِس نوع کی تقریباً ۲۱ یہودی بستیاں قائم ہوگئی تھیں جن میں تقریباً تین ہزار مہاجر یہودی آباد تھے۔ یہ بستیاں جو زراعتی فارم کی صورت رکھتی تھیں عرب مزدوروں سے کام لینے میں کوئی تکلف نہیں محسوس کرتی تھیں اور عمومی اعتبار سے پرانے ماحول کو نئی سرزمین میں جاری رکھے ہوئے تھیں۔ اِس اعتبار سے، اور اپنی قلیل آبادی کے لحاظ سے بھی، یہ سلسلہ بیسویں صدی کے سیلابِ مہاجرت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا جب کہ لاکھوں کی تعداد میں جرمن اور مشرقی یورپ کے یہودی نازی اور کمیونسٹ حکومتوں سے اپنی جان بچا کر اور اسرائیلی ریاست کے تصوّر سے متاثر ہو کر دوسرے علاقوں کے یہودیوں کے ساتھ فلسطین پہنچنے لگے۔

درحقیقت جس زمانے میں مشرقی یورپ اور روسی علاقے کے یہودیوں میں "محبانِ صہیون" کی تحریک مقبول ہو رہی تھی، مغربی یورپ یعنی فرانس، انگلینڈ وغیرہ کے یہودی اِس سے بہت کم متاثر تھے۔ روسی علاقوں کے فسادات کو وہ ایک مقامی مسئلہ اور روسی حکومت کی پس ماندگی اور بربریت کا ایک مزید ثبوت سمجھتے تھے۔ لیکن ۱۸۹۴ء میں فرانس میں الفرڈ ڈریفوس (فرانسیسی فوج کے ایک یہودی کپتان) کے مقدمہ کے بعد جس میں یہودیوں کے خلاف فرانسیسی حکومت اور عوام کا متعصبانہ رویہ کھُل کر سامنے آگیا تھا، مغربی یورپ کے یہودیوں میں بھی اضطراب کی ایک لہر دوڑ گئی اور ویانا کے ایک اخبار نویس تھیوڈور ہرزل (۱۹۰۴-۱۸۶۰ء) نے جوڈن اسٹاٹ (یہودی ریاست)

نامی کتاب لکھ کر "سیاسی صہیونیت" کے رجحان کو ایک باقاعدہ شکل دے دی۔ اگر "محبانِ صہیون" کی جماعت فلسطین میں بتدریج مہاجرت کے ذریعہ ایک معقول یہودی آبادی کا قیام اور پُرامن طریقے سے فلسطین میں یہودی سماج قائم کرنے کے انداز میں سوچتی تھی، تو تھیوڈور ہرزل کے تحریک "صہیونیت" بڑی سیاسی طاقتوں کی مداخلت اور پشت پناہی نیز امیر و کبیر یہودیوں کے تعاون سے ایک اسرائیلی ریاست قائم کرنا چاہتی تھی۔

مگر یہ اسرائیلی ریاست یہودیوں کے نزدیک صرف فلسطین میں ہی قائم ہوسکتی تھی۔ ارضِ موعود کا جو تصوّر عہد نامۂ قدیم کی ابتدائی کتابوں (توریت) میں مذکور ہے اُس نے شروع سے ہی یہودیوں کے لیے فلسطین کی سرزمین کو ایک مذہبی اہمیت دے رکھی تھی۔ یروشلم کی دوسری تباہی (۷۰ء) کے بعد جب رومی فوجوں نے یہودیوں کو ساری دنیا میں منتشر ہونے پر مجبور کر دیا تو اپنے اِس طویل دورِ مہاجرت میں وہ کبھی اِس تصوّر سے غافل نہیں رہے کہ اُن کا اصل وطن جو انھیں خدا کی طرف سے ودیعت کیا گیا ہے فلسطین ہی ہے۔ موقع موقع سے خصوصی عبادات اور تہواروں کے موقعوں پر "اگلے سال یروشلم میں" کا جملہ مندرجہ بالا تصور کو زندہ رکھتا تھا۔ چنانچہ "صہیونی" تحریک کے ابتدائی دور میں اگر کسی بڑی سیاسی طاقت کی طرف سے فلسطین کے علاوہ کسی اور علاقے، مثلاً افریقہ وغیرہ میں اسرائیلی ریاست قائم کرنے کا اشارہ بھی ہوا تو اُس کی یہودیوں نے من حیث القوم شدید مخالفت کی۔ یہاں یہ امر بھی نظر میں رہنا چاہیے کہ اُنیسویں صدی کے آخر تک یورپ اور دنیا کے بعض دوسرے علاقوں میں ذرائعِ آمد و رفت اور رسل و رسائل نے جو حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اُس نے یہودیوں کی منتشر جماعتوں کو ایک دوسرے سے مربوط کرنے میں سہولت بہم پہنچا کر "صہیونی" تحریک کے کام کو آسان کر دیا تھا۔

بہرحال اگرچہ یہودیوں کی اِن دو بڑی تنظیموں یعنی "محبانِ صہیون" اور "صہیونیت" میں پالیسی کا بنیادی اختلاف تھا، لیکن درحقیقت دونوں تحریکیں مل کر "اسرائیل" ریاست کی تشکیل کا باعث ہوئیں۔ اگر پہلی تحریک کی ایما پر فلسطین میں یہودی مہاجرین کی آبادکاری کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری رہا، تو دوسری تحریک کی کوششوں سے بالآخر ۱۹۱۷ء میں برطانیہ نے صہیونیوں کو بالفرڈ ڈیکلیریشن سے نواز دیا، جس میں فلسطین میں یہودیوں

کے ایک "قومی وطن" کی تشکیل کو اصولی طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا اور اس کے حصول میں برطانیہ کے تعاون کا یقین بھی دلایا گیا تھا۔[۱۵] یہ امر برطانیہ کے لیے اس وجہ سے اور بھی آسان ہو گیا کہ پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر فلسطین کا علاقہ خلافت عثمانیہ سے لے لیا گیا اور لیگ آف نیشنز کی طرف سے برطانیہ کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ ۱۹۲۰ء میں فلسطین کے برطانیہ کے زیر انتداب جانے سے لے کر ۱۵ رمئی ۱۹۴۸ء تک اقوام متحدہ کے فیصلہ کے مطابق فلسطین کی تقسیم اور خود مختار یہودی ریاست "اسرائیل" کے قیام تک، یورپ اور فلسطین میں بہت سے اُتار چڑھاؤ آئے۔ اس پورے دور میں ایک طرف تو یورپ سے یہودی مہاجرین کی تعداد بڑھتی چلی گئی، خاص طور پر جرمنی پر ہٹلر کے قبضہ اور اس کی یورپی یہودیوں کو نیست و نابود کر دینے کی کوششوں کے بعد تو جرمن اور فرانسیسی یہودیوں کی فلسطین کو مہاجرت ایک سیلاب کی صورت اختیار کر گئی، اور دوسری طرف صہیونی تحریک کے رہنماؤں کے زیرِ قیادت فلسطین میں نو آباد یہودیوں نے ہر سطح پر اپنے آپ کو منظم کر کے زیادہ سے زیادہ خود اعتماد، خود کفیل اور اپنی خود مختاری کے لیے خواہاں سماج کا نمونہ پیش کیا، یہاں تک کہ دوسری جنگ عظیم کے دوران انھوں نے اتحادیوں کے لیے اپنی ایک بے ضابطہ فوج کی تشکیل بھی کر لی۔ اس دفاعی تنظیم کی اُن کو اس لیے بھی ضرورت تھی کہ بالفر ڈیکلیریشن کے بعد سے ہی مقامی عربوں سے اُن کے اختلافات شروع ہو گئے تھے جو یہودی مہاجرین کی تعداد میں اضافے کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ شدید خون خرابے کی صورت اختیار کرتے جا رہے تھے۔

بہر حال مختلف النوع اسباب کی بنا پر، جن میں سے چند پر ہم نے روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، اور اس بنا پر بھی کہ صہیونی تحریک جرمنی میں یہودیوں پر مظالم کے بعد یورپ کے ایک بڑے طبقہ کی نظر میں ہمدردی کی مستحق سمجھی جانے لگی تھی، بالآخر تقریباً دو ہزار سال کے بعد یہودی فلسطین میں پھر اپنی ایک خود مختار ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ البتہ یہاں مختصراً یہ واضح کر دینا مناسب نہ ہو گا کہ جن صہیونی رہنماؤں کی کوششوں سے اسرائیل کا قیام عمل میں آیا ہے، اور جو لوگ اس کے قیام کے بعد اسرائیل میں برسرِ اقتدار آئے ہیں، اُن کی اکثریت روسی اور مشرقی یورپ کے یہودی دانشوروں پر مبنی رہی ہے جو سوشلسٹ رجحانات کے حامل ہیں اور مذہب کے روایتی تصور سے کوئی

خاص ہمدردی نہیں رکھتے۔ شاید اسی لیے اسرائیل کا دستور بھی ایک سیکولر جمہوریت کا ہے، اور شاید اِسی لیے اسرائیل کے برسرِاقتدار حکمرانوں اور ملک میں موجود راسخ العقیدہ یہودیوں کی جماعتوں میں ایک اندرونی کش مکش اسرائیل کی سماجی و سیاسی زندگی کا مستقل خاصّہ بن گئی ہے۔

یہودی تہوار:

سبت ـــ یہودی تہوار اگرچہ مختلف النوّع اور سال کے مختلف موسموں اور تاریخی واقعات کی مناسبت سے ہیں، لیکن یہودی جنتری میں سبت کی جو مرکزی حیثیت ہے وہ سال میں ایک بار آنے والے تہواروں کی بھی نہیں ہے۔ سبت کا تصوّر توریت کی پہلی کتاب پیدائش کے پہلے باب سے ہی ماخوذ ہے جس میں خدا تعالیٰ کی تخلیقِ کائنات کا بیان ہے۔ اِس کی رُو سے خدا تعالیٰ نے چھ دن میں کائنات اور مخلوقات کی تخلیق کی اور ساتویں دن اُس نے آرام کیا۔ اِس مثال پر عمل کرتے ہوئے یہودیوں کے لیے ہفتہ کے ساتویں دن سنیچر کو ہر طرح کے کاموں سے باز رہنے (اور عبادت و آرام میں مشغول رہنے) کا حکم توریت میں مختلف جگہوں پر دیا گیا ہے۔ سبت کا حکم موسوی شریعت کے اہم ترین 'احکامِ عشرہ' میں شامل ہے اور ہر دور میں یہودیوں نے اس کی پابندی ایک اہم فریضۂ مذہبی کے طور پر کی ہے۔ جمعہ کے دن سورج چھپنے کے بعد سے سبت شروع ہو جاتا ہے۔ اِس رات کا کھانا خصوصی دعاؤں کے ساتھ اور راسخ العقیدہ یہودیوں کے یہاں موم کی شمعوں کی روشنی میں کھایا جاتا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک بجلی کی روشنی جلانا بھی "کام" کی نوعیت میں داخل ہو جاتا ہے جس کی سبت کے دوران ممانعت ہے۔ شاید تلمود (یہودیوں کی فقہی روایات) میں جتنی بحث اور جزوی تفصیلات سبت کے احکام کے سلسلے میں اور اِس بارے میں ہیں کہ کیا چیز "کام" کی شق میں داخل ہے اور کیا نہیں ہے، اتنی تفصیل اور مواد کسی اور موضوع پر نہیں ہے۔ لیکن جدید دور میں سبت کے اِن احکامات پر عمل کرنے میں جو دِقّتیں پیش آتی ہیں اُس کے پیشِ نظر یہودیت کے مختلف مسلک اپنی اپنی تشریح کے مطابق اِس سلسلے میں متشددانہ یا آزادانہ رویّہ اختیار کیے ہوئے ہیں۔ البتہ آزاد ترین مسلک بھی سبت کے سلسلے میں اُن غیر ضروری کاموں کو جائز نہیں سمجھتے جو ہفتے کے اَور دِنوں میں سرانجام دئے جا سکتے ہیں،

مثلاً، اشیا کی خریداری یا دوسرے گھریلو کام وغیرہ۔ سبھی مسلک کے عبادت خانوں میں سنیچر کی صبح کو خصوصی عبادت ہوتی ہے جس کا اہم جز توریت کی تلاوت ہے۔ اور سبھی مسلک کے نزدیک ہنگامی حالات یا بیماری وغیرہ میں سبت کے احکام کی خلاف ورزی کی جاسکتی ہے۔ سبت کا دن سنیچر کے دن سورج چھپنے تک رہتا ہے۔

پشاخ — یہ تہوار جس کو ہم "عبورئِ دریا" سے تعبیر کر سکتے ہیں یہودیت کے اہم تہواروں میں سے ہے اور بنی اسرائیل کی مصر کی غلامی سے چھٹکارے کی یاد میں منایا جاتا ہے۔ بنی اسرائیل کی مصر سے روانگی نیسان کے مہینے میں بہار کے موسم میں بتائی جاتی ہے اور چونکہ یہودی مہینے اسلامی مہینوں کی طرح قمری ہوتے ہیں، اس لیے نیسان کا مہینہ بھی وقت گزرنے کے ساتھ دوسرے موسم میں آجاتا۔ لیکن یہودی علما نے قدیم زمانے سے ایسا حساب لگا رکھا ہے کہ پشاخ کا تہوار ہمیشہ نیسان کے مہینے اور بہار کے موسم میں ہی پڑے۔ اس کے لیے ان کو ۱۹ سال میں وقتاً فوقتاً سات مہینے جنتری میں اضافہ کر دینے پڑتے ہیں۔

اس تہوار میں جو ایک ہفتہ پر پھیلا ہوا ہے، مرکزی حیثیت سیدر کے کھانے کی ہے جو پہلے دن شام کو ہوتا ہے اور خصوصی پکوان اور رسومات کے سبب ممیز ہوتا ہے بنی اسرائیل کی مصر سے روانگی کے وقت جو کھانا اُن کو میسّر تھا اُس کی یاد میں بغیر خمیر کی روٹی اور تلخ سبزیاں جیسے مولی وغیرہ اور بعض ایسی اشیا جو مصر کی غلامی کے استعارہ کے طور پر استعمال ہوتی ہیں، اِس موقعہ کے کھانے کے خصوصی اجزا ہوتی ہیں۔ اِس دعوت کے وقت یہ رسم ہے کہ کسی چھوٹے بچے کے سوال پوچھنے پر مصر میں یہودیوں کی غلامی کی کیفیت، حضرت موسیٰؑ کی شخصیت اور اُن کی رہنمائی میں یہودیوں کی مصر کی محکومی سے رہائی کی پوری داستان سنائی جاتی ہے۔ اِس طرح ہر سال یہودی تاریخ کے اِس عظیم واقعہ کی تفصیلات بچوں اور بڑوں کے ذہن میں تازہ ہوتی رہتی ہیں اور وہ خدا کے اِس احسان کا جو خدا نے اُن کی قوم پر فرعون کی غلامی سے رہائی کی صورت میں کیا تھا، شکر بجالاتے ہیں۔ اِس تہوار کی ایک خصوصیت خمیر سے ہر صورت میں پرہیز ہے، جو پورے ہفتہ جاری رہتا ہے اور اِس سلسلہ میں خمیر کے معنوں میں اس قدر وسعت دے دی گئی ہے کہ ہر طرح کی پھپھوند اور میل کچیل کو خمیر کے زمرہ میں شامل کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ پشاخ شروع ہونے سے پہلے تمام گھر کی صفائی، سفیدی اور جھاڑ پونچھ وغیرہ کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ پشاخ سے پہلی رات

کو لوگ، خصوصاً بچے، کونے کھدروں میں میل کچیل کی تلاش میں منہمک رہتے ہیں اور پورے گھر کو چمکا کر رکھ دیتے ہیں۔

شوؔوس ۔ پشاخ یا "عبورئ دریا" کے تہوار کے پچاس دن بعد شوؔوس کا تہوار منایا جاتا ہے جو کوہِ سینا پر حضرت موسیٰؑ کو توریت کی تختیاں ملنے کی یاد میں ہے جن میں داحکام عشرہ، لکھے ہوئے تھے۔ دوسرے الفاظ میں یہ تہوار یہودیوں کے لیے شریعت ملنے کی خوشی ہے جو اُن کی قومی اور مذہبی زندگی کی بنیاد ہے۔ اِس تہوار کی خصوصیت رات کو توریت کی تلاوت اور دودھ سے بنے ہوئے مختلف پکوانوں کا خصوصی اہتمام ہے۔ دوسرے دن صبح کو عبادت خانوں میں خصوصی عبادت ہوتی ہے۔

یوم کپّور ۔ گرمیوں کے بعد خزاں میں (عام طور پر ستمبر اکتوبر میں) یہودی کیلنڈر کا ساتواں مہینہ تِشرِی پڑتا ہے۔ اِس مہینہ کے پہلے دن کو بہت سے یہودی نئے سال کے تہوار کے طور پر مناتے ہیں جو روش ہشنہ کہلاتا ہے لیکن اس کی کوئی بنیاد توریت یا تلمود میں نہیں پائی جاتی۔ البتّہ اِس پہلی تاریخ سے توبہ و استغفار کا زمانہ شروع ہوتا ہے جو دس دن تک چلتا رہتا ہے۔ اِس مہینہ کا دسواں دن یہودی جنتری کا سب سے مقدّس دن ہے اور اِس کی اہمیت پر توریت میں کافی زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ کتاب احبار کا پورا سولھواں باب اِس دن کی جو یوم کپّور (توبہ و استغفار کا دن) کہلاتا ہے، رسومات کی تفصیل کے لیے وقف ہے۔ یہ دن خواہ ہفتہ کے کسی بھی دن میں آکے بڑے سبت قرار دیا گیا ہے اور اِس دن سبت کے احکام کی خصوصی سختی کے ساتھ پابندی کی جاتی ہے۔ تمام یہودیوں کے لیے اِس دن روزہ رکھنا اور پورا دن توبہ و استغفار میں بسر کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اِس دن کی خصوصی عبادت بھی تمام عبادتوں سے زیادہ طویل ہوتی ہے اور مذہب سے بیگانہ یہودی بھی اِس دن کنیسہ کی عبادت میں شریک ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ اِس "عشرہ" کے دوران جب یہودی خدا سے مغفرت اور رحمت کے طالب ہوتے ہیں تو یہودیوں میں آپس میں ایک دوسرے سے معافی تلافی اور تمام جھگڑوں کو بُھلا کر صلح کا ماحول پیدا کرنے کی روایت بھی اِس تہوار کا اہم جزو ہے۔

سُکّوت ۔ یوم کپّور کے چار دن بعد سُکّوت کا زمانہ شروع ہوتا ہے جو آٹھ دن کا تہوار ہے۔ یہ تہوار بھی یہودیت کے اہم تہواروں میں سے ہے یعنی اُن تہواروں

میں سے ہے جن کی بنیاد توریت یا تلمود کے احکامات پر مبنی ہے۔ سکوّت کا تہوار بنی اسرائیل کے چالیس سال صحرائے سینا میں بھٹکنے کی یادگار کے طور پر مقرّر کیا گیا ہے۔ اِس تہوار کے آٹھ دنوں میں توریت کا حکم یہ ہے کہ یہودی اپنے گھروں کو چھوڑ کر چھپر ڈال کر رہیں۔ جدید دور میں سوائے بہت زیادہ مذہبی لوگوں کے، دوسرے یہودی اُن جھونپڑی نما پناہ گاہوں میں جو عموماً گھروں کے صحن، چھت یا عبادت خانے کے احاطے میں بنائی جاتی ہیں، محض کھانے اور عبادت وغیرہ کا وقت گزارتے ہیں۔ یہ تہوار خوشی کا تہوار سمجھا جاتا ہے اور اُن جھونپڑیوں کو جن کے نام پر اِس تہوار کو سکوّت (خیمہ) کہا جانے لگا ہے، مختلف پودوں کی شاخوں پھولوں، پھلوں اور سبزیوں سے آراستہ کیا جاتا ہے۔ دوسرے دن صبح کو تاڑ کے پتّوں اور چند دوسرے مخصوص پودوں کی ٹہنیوں کو ہاتھوں میں لے کر جلوس کی شکل میں یہودی اُن کو ہلاتے چلتے ہیں اور اِس موقع کے نغمے گاتے ہیں۔ اِس تہوار کا آٹھواں دن (اسرائیل میں) اور نواں دن (اسرائیل سے باہر) بھی خاص تقریبات کے ساتھ منایا جاتا ہے، اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے تقریباً ایک الگ تہوار ہو گیا ہے جس کو سمحاس توره یعنی "ختمِ توریت" کی تقریب کہا جاتا ہے۔ اِس موقع پر توریت کی پانچویں اور آخری کتاب استثنا کی تلاوت ختم کی جاتی ہے۔ اور پھر سے پہلی کتاب پیدائش کی تلاوت شروع کر دی جاتی ہے، اِس کے بعد عبادت خانے میں شادی بیاہ کی تقریب جیسا ماحول پیدا ہو جاتا ہے اور کھانے پینے کی فراوانی کے ساتھ موسیقی و رقص شروع ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ کنیسہ کا خاص عالم بھی توریت کا نسخہ ہاتھ میں لے کر رقص کرنے والوں میں شامل ہو جاتا ہے۔

اِن اہم تہواروں کے علاوہ یہودیوں کے چند ایسے تہوار بھی ہیں جو توریت میں مذکور نہیں ہیں، بلکہ یا تو عہد نامۂ قدیم کی بعد کی کتابوں پر مبنی ہیں یا یہودی تاریخ کے اہم واقعات سے متعلق ہیں ان میں سے بعض تو کچھ علاقوں میں اہم تہواروں سے زیادہ دھوم دھام سے منائے جاتے ہیں۔ ان تہواروں میں پیوریم، تیشا بآو اور ہنوکا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

پیوریم — یہ تہوار جو آذر کے مہینے یعنی اخیر فروری یا یکم مارچ میں پڑتا ہے عہد نامۂ قدیم کی کتاب آستر میں مذکور واقعہ کی یاد میں منایا جاتا ہے۔ اِس کتاب

کے مطابق ایرانی شہنشاہ خشیارش اوّل کے وزیر ہامان نے تمام یہودیوں کو نیست و نابود کرنے کا حکم بادشاہ سے حاصل کر لیا تھا لیکن بادشاہ کی نئی ملکہ جس کا نام آستر تھا، یہودی النسل تھی۔ اُس کی اور اُس کے رشتہ کے بھائی مردکائی کی کوششوں سے ہامان کا زوال ہوا اور یہودیوں کو اپنے دشمنوں سے نبٹنے کی اجازت مل گئی جس کے نتیجہ میں انھوں نے اپنے تمام دشمنوں کو چن چن کر ختم کر ڈالا۔ یہودیوں کی اپنے دشمنوں سے نجات کی خوشی میں ملکہ آستر اور مردکائی نے پیوریم کے تہواروں کی بنیاد ڈالی جو اب تک بہت دھوم دھام سے اور پُر مسرت ماحول میں منایا جاتا ہے۔ یہ تقریب اپنی اصل اور رسومات کے لحاظ سے غیر مذہبی ہے۔ اِس کا مذہبی جُز صرف یہ ہے کہ کنیسہ میں اِس دن سے قبل شام کو کتاب آستر کی تلاوت ہوتی ہے، لیکن وہ بھی غیر سنجیدہ ماحول میں کیونکہ عبارت پڑھنے کے دوران جب بھی ہامان کا نام آتا ہے، جو کہ اکثر ہوتا ہے، تو تمام مجمع (خاص طور پر بچے) بہت ہنگامہ کرتے ہیں اور بآواز بلند ہامان پر نفریں بھیجتے ہیں۔ قاری کو اس دوران خاموش ہو جانا پڑتا ہے۔ شور و غل فرو ہوتے پر وہ پھر تلاوت شروع کرتا ہے لیکن جیسے ہی ہامان کا نام آتا ہے پھر وہی ہنگامہ شروع ہو جاتا ہے۔ دوسرے دن دعوتوں، تحائف کے تبادلے اور خوشیاں منانے کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ تلمود کے حکم کے مطابق اِس دن یہودیوں کو اتنا مدہوش ہو جانے کی اجازت ہے کہ وہ "مردکائی زندہ باد" اور "ہامان مردہ باد" میں تفریق نہ کر پائیں، چنانچہ بہت سے لوگ اِس اجازت سے اُس دن فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ (عیسائیوں کی طرح یہودی شریعت میں بھی شراب کا استعمال منع نہیں ہے بلکہ اکثر مذہبی رسومات میں بھی اِس کا استعمال کیا جاتا ہے)۔

تیشا باؤ — یعنی "آب مہینے کا نواں دن"، جو عام طور سے جولائی ورنہ اگست کے شروع میں پڑتا ہے۔ یہ دن یہودیوں کے لیے جنتری کا سب سے افسوس ناک دن ہے۔ اِن کی قومی تاریخ کے دو عظیم ترین حادثے اِسی تاریخ کو پیش آئے تھے۔ ۵۸۶ قبل مسیح میں آب کی نویں تاریخ کو بابل کے شہنشاہ بنوکدرضر نے یروشلم کے مرکزی معبد کو تاخت و تاراج کیا تھا اور یہودیوں کے تمام اعلا طبقوں کو قیدی بنا کر بابل لے گیا تھا۔ پھر چھ سو پچپن ۶۵۵ سال کے بعد ۷۰ء میں اِسی تاریخ کو رُومی فوج نے دوبارہ تعمیر شدہ

معبد کو لوٹنے کے بعد جلا کر خاک کر دیا جو پھر آج تک تعمیر نہیں ہو سکا ہے۔ اس دوہری قومی تباہی کی یاد میں اِس دن کو یہودی بہت سوگواری کی رسومات کے ساتھ اور یوم کپور (یوم توبہ و استغفار) جیسے ماحول میں مناتے ہیں۔ اِس دن بھی یوم کپور کی طرح چوبیس گھنٹہ کا روزہ رکھا جاتا ہے۔ توریت میں مذکور نہ ہونے کی وجہ سے اِس دن کے سلسلہ میں موسوی شریعت کے سبت والے احکام نہیں لاگو ہوتے اور عبادت کے بعد جو نہایت خاموشی سے انجام دی جاتی ہے لوگ چپ چاپ کینسہ سے چلے جاتے ہیں اور عموماً اپنے کاروبار وغیرہ میں مصروف ہو جاتے ہیں، اگرچہ مذہبی لوگ پورا دن مقدس کتابوں کی تلاوت اور مراقبے وغیرہ میں گزارتے ہیں۔

ہنوکا۔ یہ تہوار جو ۲۵ کسلیو کو دسمبر کے مہینے میں پڑتا ہے اُس دن کی یاد میں ہے جب سنہ ۱۶۵ ق۔م میں یہودیوں نے یونانی (سیلوکسی) حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آکر اُن کے خلاف کامیاب بغاوت کی تھی اور یہودا مکابی کی فوج نے یروشلم پر قبضہ کر لیا تھا۔ مکابی نے مرکزی معبد کو پاک کرنے کی جو رسومات کی تھیں وہ آٹھ دن تک جاری رہی تھیں۔ اُسی کی یاد میں ہنوکا کا تہوار دسمبر میں آٹھ دن تک منایا جاتا ہے، اگرچہ اِس کا پہلا دن ہی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ یہ تہوار خوشی کا ہے کیونکہ اِس دن یہودیوں کو اپنے مذہب اور قوم کے دشمن سیلوکسی بادشاہ انیٹوکس ایپی فینس کی غلامی سے نجات ملی تھی جو اُن پر یونانی مذہب اور تمدن مسلط کرنے کا مکمل ارادہ کر چکا تھا۔ تہوار کے اِن آٹھ دنوں میں، اور خصوصاً پہلے دن، چراغاں کا اہتمام کیا جاتا ہے اور خوشی و مسرت کا ماحول رہتا ہے۔ اِس تقریب پر آلو کے تلے ہوئے پکوان لٹکا پکائے جاتے ہیں اور بعض جگہوں پر یونانیوں اور یہودیوں کی لڑائی کو سوانگ بھر کر پیش کیا جاتا ہے۔ چونکہ یہ تہوار نہ تو توریت میں مذکور ہے، اور نہ ہی اِس کی کوئی مذہبی حیثیت ہے، اِس لیے اِس میں غیر سنجیدگی کی فضا رہتی ہے اور مذہبی لوگوں کے لیے اِس کی خاص اہمیت بھی نہیں ہے۔ البتہ یورپ اور خصوصاً امریکہ میں کرسمس کے زمانے سے اِس کی قربت کی وجہ سے یہودی، جو اپنے عیسائی ہمسایوں کی کرسمس کی دھوم دھام کو غالباً رشک کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے، جدید دور میں اِس تہوار کو بہت اہتمام سے منانے لگے ہیں۔

مقدس کتابیں: یہودی کسی ایک مقدس کتاب کو نہیں مانتے بلکہ یہ کئی صحیفے ہیں جو مختلف

زمانوں میں مختلف شخصیتوں کے ذریعے مرتّب کیے گئے اور اجماعِ امّت سے مستند قرار پائے۔ یہودیوں میں مستند صُحُف کا یہ مجموعہ محض "کتابیں" (اسفار، واحد: سِفر) کے نام سے موسوم رہا، البتہ عہدِ وسطیٰ میں اِس کے ساتھ امتیاز کے لیے "مقدّس" کا لفظ بھی استعمال کیا جانے لگا تھا۔ عیسائیوں کی بائبل میں پہلا تین چوتھائی حصّہ انھیں "کُتُب" پر مشتمل ہے اور عہد نامۂ قدیم کہلاتا ہے کیونکہ عیسائی بھی اِن "کُتُب" کی حقانیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اب یہودی بھی عہد نامۂ قدیم کی اصطلاح کو استعمال کر لیتے ہیں۔ یہودیوں کی اِن مقدّس کُتُب یا عہد نامۂ قدیم کی پہلی پانچ کتابیں توریت کہلاتی ہیں اور حضرت موسیٰؑ کی مرتّب کردہ سمجھی جاتی ہیں، انھیں میں وہ حصّہ بھی شامل ہے جو احکامِ عشرہ، پر مشتمل ہے اور جو یہودیوں کے نزدیک خدا کے ہاتھ کی لکھی ہوئی الواح کی صورت میں حضرت موسیٰؑ کو کوہِ طور پر دیا گیا تھا۔ توریت یا پہلی پانچ کتابیں جو بالترتیب کتابِ پیدائش، کتابِ خروج کتابِ احبار، کتابِ گنتی اور کتابِ استثنا، پر مشتمل ہیں پورے عہد نامۂ قدیم میں سب سے زیادہ مقدّس اور اہم سمجھی جاتی ہیں اور حضرت موسیٰؑ کی لائی ہوئی شریعت انھیں میں مذکور ہے۔ حضرت موسیٰؑ اور اُن کے علاوہ دوسری تمام مقدّس کُتُب کے مرتّبین یہودیوں کے نزدیک نبوّت کے درجے پر فائز تھے اور اب بھی راسخ العقیدہ یہودیوں کے نزدیک اِن تحریروں کی عبارت اور الفاظ بعینہٖ مُنزّل من اللہ سمجھے جاتے ہیں۔ البتہ جدید دور میں یہ تصوّر یہودیوں اور عیسائیوں میں کافی مقبول ہو چکا ہے کہ گو اِس اعتبار سے کہ اِن کو مرتّب کرنے والے پیغمبر "روحِ خداوندی" کے زیرِ اثر تھے یہ کتابیں الہامی ہیں، لیکن اِن میں انسانی عنصر کی آمیزش کو بھی، جہاں تک کہ ظاہری عبارت کا تعلق ہے، شامل سمجھنا چاہیے۔ بعد کے یہودی علما نے یہ طے کر دیا کہ مَلاکی پیغمبر کے بعد جس کی کتاب عہد نامۂ قدیم میں آخری کتاب ہے۔ "روحِ خداوندی" نے بنی اسرائیل کا ساتھ چھوڑ دیا، اس لیے اس کے بعد بنی اسرائیل میں پیغمبر آنے کا سلسلہ ختم ہو گیا۔

عہد نامۂ قدیم کے زمانۂ تحریر کے آخری دور میں یا اُس کے کچھ عرصہ بعد ہی اسی مرتبہ کی اور کتابیں بھی بنی اسرائیل میں تحریر کی گئیں مگر یہودی علما کے خیال میں اِن کے مرتّبین پیغمبر نہیں تھے اِس لیے اِن کتابوں کو "محرّف" قرار دیا گیا اور اِن کو مقدّس کتابوں میں نہیں شامل کیا گیا۔ تلمود، یا بعد کی مذہبی روایت کے مطابق، سب سے پہلے حضرت عُزیر

نے پانچویں صدی قبل مسیح میں بابلی دہاجرت کے بعد توریت اور ان مقدس کتابوں کو منظم شکل میں پیش کیا تھا، مگر جدید تحقیق کے مطابق یہ بیان توریت کی حد تک تو صحیح ہو سکتا ہے لیکن دوسری مقدس کتابوں کی موجودہ تنظیم اور ان کا متن دوسری صدی قبل مسیح تک ہی طے ہو پایا تھا۔

یہودیوں کے مقدس کتابوں کے مجموعہ میں چوبیس[۲۴] کتابیں شامل ہیں، جب کہ بائبل میں اُن کی تعداد اُنتالیس[۳۹] ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کئی کتابیں جو بائبل میں دو حصوں میں تقسیم کر دی گئی ہیں وہ یہودیوں کے مجموعہ میں ایک ہی کتاب شمار کی گئیں ہیں۔ اِس کے علاوہ بارہ[۱۲] چھوٹے انبیاء، جن کی کتابیں بائبل میں الگ الگ دی گئیں ہیں، وہ سب یہودیوں کے مجموعہ میں ایک ہی کتاب میں درج ہیں۔ یہودیوں کے مجموعے اور بائبل میں کتابوں کی ترتیب میں بھی فرق ہے، اگرچہ کتابیں سب کی سب وہی ہیں۔ یہودی روایت میں تمام مقدس کُتب تین حصّوں میں تقسیم ہیں، جن میں مرتبہ کے لحاظ سے بھی بالترتیب فرق سمجھا جاتا ہے۔ سب سے پہلے توریت جس کے مرتبہ کو کوئی بھی مقدس کتاب نہیں پہنچ سکتی، دوسرے درجہ پر انبیاء کا حصّہ ہے جس میں بڑے اور چھوٹے انبیاء کی تحریروں میں فرق کیا گیا ہے، اور تیسرے درجہ پر "تحریرات" ہیں۔ یہ ترتیب اور تقسیم بائبل میں قطعاً نظر انداز کر دی گئی ہے۔

یہودی مقدس کُتب اور بائبل کے عہد نامۂ قدیم میں بعض دیگر اختلافات کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے، کہ موجودہ یہودی مقدس کُتب کا متن دوسری صدی عیسوی میں ربّی عُقیبہ اور ان کے ساتھیوں کی کوششوں سے جامنیا کے مدرسہ میں تیار کردہ نسخہ پر مبنی ہے، جو کہ مزوریت نسخہ کہلاتا ہے، جب کہ عیسائی کلیسا میں ابتدا ہی سے مقدس کُتب کا جو نسخہ استعمال ہوا وہ ایک دوسری روایت سے حاصل کردہ عبرانی نسخہ کا یونانی ترجمہ تھا، جو کہ اسکندریہ میں تیسری اور دوسری صدی قبل مسیح کے دوران ہوا تھا۔ اس طرح یہودی اور عیسائی مقدس کُتب کے جو نسخے استعمال کرتے ہیں وہ ابتدا سے ہی دو الگ روایتوں پر مبنی ہیں، البتہ یہ امر تعجب خیز ہے کہ اس کے باوجود ان نسخوں میں کچھ ایسے اہم اختلافات نہیں ہیں۔

حوالے اور حواشی

۱۔ دی ہولی بائبل، نسخۂ کنگ جیمز، ۱۶۱۱ء، امریکن بائبل سوسائٹی، نیویارک (غیر مؤرخہ)

صفحہ ۱۶۰ اِس اقتباس کا اور بائبل کے اگلے تمام اقتباسات کا اردو ترجمہ اِس کتاب کے مصنّف کے قلم سے ہے۔)

۲ے ایضاً، صفحہ ۷۸۔

۳ے ایضاً، صفحہ ۸۰۔

۴ے ایضاً، صفحہ ۱۲۔

۵ے ایضاً، صفحہ ۱۸۔

۶ے ایضاً، صفحہ ۶۵۔

۷ے دیکھیے اقتباس بالا کے آخری جملے۔

۸ے اس نقطۂ نظر کی تشریح کے لیے دیکھیے: ہیرلڈ ایف۔ بیک، دی ہسٹری آف اسرائیل، (حصہ اوّل) مقالہ مشمولہ چارلس۔ ایم۔ لیمن، کمنٹری آن دی بائبل، نیشول ڈینیسی) ۱۹۷۱ء، صفحات ۱۰۱۹۔۱۰۱۸۔

۹ے دی ہولی بائبل، حوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۹۵۔

۱۰ے ایضاً، (کتاب استثنا، باب ۳۴-۵-۶) صفحہ ۱۹۵۔

۱۱ے ایضاً، (کتاب سلاطین اوّل، باب گیارہ ۱-۱۳) صفحہ ۳۱۷۔

۱۲ے ایضاً، صفحہ ۷۸۹۔

۱۳ے کمنٹری آن دی بائبل، (مرتبہ) چارلس۔ ایم۔ لیمن، نیشول، ۱۹۷۱ء، صفحہ ۱۰۲۵۔

۱۴ے انسائیکلوپیڈیا آف بریٹینکا، (میکروپیڈیا)، شکاگو، ۱۹۷۵ء، مقالہ بر "میسیاہ"، صفحہ ۱۰۱۸۔

۱۵ے خائیم برمانٹ، اسرائیل، لندن، ۱۹۶۷ء، صفحہ ۱۶۔

عیسائیت

متّی کی انجیل کے مطابق حضرت عیسیٰؑ نے اپنے ایک وعظ کے دوران فرمایا:

"یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا (بنی اسرائیل کے) نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں۔ منسوخ کرنے نہیں بلکہ پورا کرنے آیا ہوں۔ کیونکہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک آسمان اور زمین ٹل نہ جائیں ایک نقطہ یا ایک شوشہ توریت سے ہرگز نہ ٹلے گا جب تک سب کچھ پورا نہ ہو جائے۔ (عہدنامہ جدید، متّی، باب ۵، آیات ۱۸ - ۱۷)"[1]

درحقیقت عیسائیت کا بیان یہودی روایت کے پس منظر کو سامنے رکھے بغیر بہت مشکل ہے۔ حضرت عیسیٰؑ ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوئے۔ یہودی روایت سے وہ اس طرح بخوبی واقف تھے کہ اُن کے شاگرد اُن کو یہودی عالموں کے لیے مخصوص اصطلاح ربّی کے نام سے پکارتے تھے۔ پھر حضرت عیسیٰؑ نے عام طور پر یہودی معاشرت اور قوانین کی پابندی کو اختیار کیے رکھا۔ اپنی تعلیمات کو انھوں نے یہودیت کی ہی ایک نئی اور صحیح تعبیر کے طور پر پیش کیا اور اپنی سند کے لیے یہودیت کی مقدس کتابوں پر ہی تکیہ کیا۔ گو یہودیت کی اپنی اس نئی تعبیر میں حضرت عیسیٰؑ نے مروّجہ یہودی رسومات سے اختلاف بھی کیا، لیکن ایسا اس لیے تھا کہ اپنی تعلیمات میں انھوں نے یہودیت کی ظاہری رسومات کے برخلاف اُس کی روح اور مقصد کو اپنا مطمحِ نظر بنایا اور اسی کو سچی مذہبیت قرار دیا۔

دوسری طرف، یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات کو جاننے کا ہمارے پاس براہِ راست کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اُن کے جو بھی حالات اور تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں وہ اُن کے حواریوں، بلکہ حواریوں کے بھی شاگردوں کے، بیانات پر مبنی ہیں۔ اور پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ عیسائیت کی تشکیل میں حضرت عیسیٰؑ کی اپنی تعلیمات کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ عیسائی مذہب کی بنیاد، درحقیقت، اُن تصوّرات اور عقائد پر ہے جنھیں حضرت عیسیٰؑ کے حواریوں اور ابتدائی شاگردوں نے حضرت عیسیٰؑ کے اس دنیا سے اُٹھ جانے کے بعد اُن سے متعلق اپنانا شروع کردیا تھا۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیت کی بنیاد حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات پر نہیں، بلکہ اُن کی شخصیت پر ہے، اور وہ بھی اُس صورت میں جیسا کہ اُن کے حواریوں اور ابتدائی شاگردوں نے اُن کی دُنیوی زندگی کے بعد اُن کو ماننا اور جاننا شروع کیا۔ لیکن ہم کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ حضرت عیسیٰؑ کے یہ حواری اور ابتدائی شاگرد بھی یہودی تھے، اور انھوں نے جن غیر قوم والوں کو بھی عیسائیت کا پیغام پہنچایا اُن کو یہ پیغام یہودی روایت کے پس منظر اور یہودی تصوّرات کے ساتھ ہی پہنچایا تھا۔ اِس طرح عیسائیت کو خاطر خواہ سمجھنے کے لیے یہودیت سے اِس کے تعلق اور اِس تعلق کی نوعیت کو سمجھنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔

حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش اور ابتدائی عیسائیت کی تشکیل جس یہودی ماحول میں ہوئی وہ کئی اعتبار سے مخصوص حالات و رجحانات کا حامل تھا۔ اسیریِ بابُل کے بعد سے یہودیوں کے سیاسی، سماجی، مذہبی اور تمدّنی حالات میں جو غیر معمولی تبدیلیاں آئیں انھوں نے اپنے اثرات ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں بہت گہرے چھوڑے تھے۔ ایران کی عظیم الشان ہخامنشی سلطنت کے بانی کورشِ اعظم کے دور سے لے کر، جس نے بابلی حکومت کو شکست دے کر (۵۳۹ ق۔ م۔) یہودیوں کو اُن کے پنجے سے رہائی دلائی اور ایرانی سلطنت پر سکندر یونانی کی فتح (۳۳۲ ق.م.) تک، یہودی ایرانی سلطنت کی رعایا بن کر رہے ہے۔ اِس دور میں جہاں انھوں نے عام طور پر اپنی قومی زبان عبرانی کا استعمال چھوڑ کر ایرانی سلطنت کے مغربی حصّوں میں رائج آرامی زبان کو اختیار کر لیا تھا، وہاں اُن کو اِس دور میں ایران کے قومی مذہب زرتشتیت کے اثرات قبول کرنے کا بھی پورا پورا موقع ملا۔ قدیم یہودی مذہب

اسی مادّی دنیا سے متعلق گہرے تاریخی اور نسلی شعور پر مبنی مذہب تھا۔ اس مذہب میں دنیا کے بعد کی زندگی یا آخرت کا کوئی تصوّر نہیں تھا۔ جب کہ زرتشتی مذہب میں قُربِ قیامت کی علامات، مہدیٔ موعود (سوشیانت) کی آمد اور اُس کی مدد سے خیر کی باطل پر مکمل فتح، قیامت کا واقع ہونا، مُردوں کا زندہ ہونا، میدانِ حشر، پُلِ صراط، میزان، نیک و بد اعمال کا وزن ہونا اور اُس کے اعتبار سے جنّت یا دوزخ کی تقسیم اور آخرت میں ہمیشہ ہمیشہ کی زندگی، ایسے موضوعات تھے جو نہایت تفصیل سے اور پُر زور طریقے پر بیان ہوئے ہیں۔ اسی طرح قوتِ شر کے نمائندے شیطان (انگرا مینیو) اور فرشتوں کے وجود کے بارے میں بھی قدیم یہودیت تقریباً خاموش تھی، جب کہ یہ دونوں موضوعات بھی زرتشتیت میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ ایرانی حکومت کی ماتحتی کے دوران یہودیوں کو ان خیالات و تصوّرات سے واقفیت حاصل کرنے کا خاصہ موقع ملا۔ چنانچہ اس دوران تصنیف شدہ یہودی مذہبی ادب میں ہم اس نوع کے تصوّرات کو موجود پاتے ہیں۔

۳۳۵ ق۔م۔ میں جب سکندر یونانی دنیا فتح کرنے کے ارادے سے نکلا تو نہ صرف مِصر اور مغربی ایشیا بلکہ ایرانی حکومت پر اُس کی فتح کے ساتھ ہی اس حکومت کے مشرقی مقبوضات بھی اُس کے دائرۂ سلطنت میں شامل ہو گئے۔ سکندر کی موت کے بعد اُس کی حکومت اُس کے یونانی سرداروں میں تقسیم ہو گئی اور فلسطین کا علاقہ جہاں یہودیوں کی اکثریت آباد تھی پہلے مِصر کی بطلیموسی یونانی حکومت کے تابع رہا پھر ۲۰۰ق۔م۔ کے بعد ایران اور مغربی ایشیا پر قابض سِلوکسی سلطنت کے قبضہ میں آ گیا۔ یہ یونانی حکمراں ایران شہنشاہوں کے طرز پر مذہبی و تمدّنی رواداری کے قائل نہ تھے، جو صرف دوسری اقوام کی سیاسی اطاعت پر قانع ہو جاتے تھے بلکہ یونانی تمدّن و تہذیب پر نازاں سکندر کے ان جانشینوں کے نزدیک دوسری قومیں وحشیوں اور جنگلیوں سے زیادہ حیثیت نہ رکھتی تھیں، جن کو یونانی تہذیب کے سانچے میں ڈھال کر متمدّن بنانا وہ اپنا فرضِ منصبی خیال کرتے تھے خواہ اس مقصد کے لیے انھیں ظلم و تعدّی سے ہی کیوں نہ کام لینا پڑے۔ اس صورتِ حال میں اگر ایرانی مذہب اور تمدّن کے اثرات یہودیوں نے ایک روادارانہ ماحول میں فطری عمل کے طور پر خود بخود قبول کیے تھے تو یونانی حکومت کے بہ جبر و اکراہ یونانی تہذیب لادنے پر ان میں غم و غصّہ اور بے بسی کی کیفیت پیدا ہو چکی تھی۔ چنانچہ دوسری صدی قبل مسیح

میں سیلوکسی حکمراں انیٹوکس ایپی فینس کے یہودی شریعت کو پامال کرنے والے انتہائی متعصّبانہ قوانین اور یہودیوں کے مرکزی معبد کو ناپاک کرکے اُس میں یونانی دیوتاؤں کے بُت نصب کرانے کی کوششوں کے بعد یہودیوں نے اپنی آزاد حکومت قائم کرنے کی صدیوں کی دبی ہوئی آرزو کو عملی جامہ پہنانے کی سوچی۔ ۱۶۵ سنہ ق۔م میں مکّابی بھائیوں کے زیرِ قیادت یہودیوں کی انقلابی جماعت اپنی خود مختار حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگئی۔ مکّابیوں کا یہ حکمراں خاندان جو یہودیوں کی خود مختاری کی قدیم آرزوؤں کا نمائندہ بن کر سامنے آیا تھا کئی اعتبار سے مایوس کُن ثابت ہوا۔ نہ صرف یہ کہ مکّابی حکمراں یہودیوں کی عظمتِ رفتہ اور قدیم زمانے کی خوش حالی و فراوانی کی کوئی جھلک واپس لانے میں قطعی ناکام رہے بلکہ انھوں نے خود اپنے عوام پر ظلم و غارت گری کا پہاڑ توڑا یہاں تک کہ بہت جلد یہودی اِن سے ہر طرح کی امید منقطع کر بیٹھے۔ تقریباً ایک صدی کی منتشر حکومت کے بعد جب مکّابیوں کی اندرونی کمزوریوں اور باہمی خانہ جنگیوں کے نتیجہ میں رومی جنرل پومپی آئی نے فلسطین پر قبضہ کرلیا اور فلسطین کے رومی دورِ حکومت کا آغاز کیا تو یہودیوں کے مختصر دورِ خود مختاری کا پھر خاتمہ ہوگیا۔

اِس نوع کے سیاسی اور تمدّنی حالات کے پیشِ نظر یونانی دورِ حکومت میں تقریباً اُسی وقت سے، جب کہ مکّابی اپنی سیاسی جدّوجہد شروع کر رہے تھے (دوسری صدی ق۔م۔ کے نصف اوّل میں)، یہودیت میں ایک نیا اور مخصوص طرز کا مذہبی ادب منظرِ عام پر آنا شروع ہوا جس کا سلسلہ ۱۳۵ء میں رومیوں کے ہاتھوں یہودیوں کے مکمل قومی انتشار تک جاری رہا۔ یہ مذہبی ادب جو یہودی اور عیسائی روایات میں ایپا کلپسے (مکاشفات) کے نام سے معروف ہے، اپنے مخصوص تصورات اور اثرات کے ذریعہ یہودیوں کے نامساعد حالات میں اپنے وجود کو برقرار رکھنے اور اِن کی مذہبی اور قومی خود اعتمادی کی گرتی ہوئی دیواروں کو سنبھالا دینے میں، بڑی حد تک معاون ثابت ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ اِس مذہبی ادب کو کبھی راسخ العقیدہ مذہبی رہنماؤں نے "مقدّس کتابوں" کے ہم پلّہ نہیں سمجھا (سوائے کتاب دانیال کے جو مقدّس کتابوں میں شامل ہے)، مگر مندرجہ بالا تقریباً تین صدیوں کے دوران یہودی عوام میں اِس کی مقبولیت میں کوئی کلام نہیں ہے، اور بعد کے دور میں اِن تحریرات کے کئی مرکزی تصورات

راسخ العقیدہ یہودیت کے لازمی جزٔ بن گئے۔ (دیکھیے یہودیت سے متعلق باب میں "مسیح" کا تصوّر)۔

اِن تحریروں کے اندر، جن کو بیشتر قدیم زمانے کی مشہور شخصیات کے ساتھ موسوم کر دیا گیا تھا، یہودیوں کو مستقبل میں آنے والے ایک خوش آیند دَور کی خبر دی گئی تھی جب خدا کا فرستادہ "مسیح" آکر یہودیوں کے دشمنوں اور باطل قوموں کو شکستِ فاش دے گا اور خوش حالی اور مسرّت پر مبنی خدا کی براہِ راست حکومت کا آغاز کرے گا جس میں خدا کے نیک بندے یعنی یہودی ہمیشہ ہمیشہ حکمرانی کریں گے۔ اِس کے علاوہ شیطانی قوتّوں، فرشتوں، آخرت اور انفرادی جزا و سزا کے زرتشتی تصوّرات جن کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، اِن تحریروں کا حصّہ ہیں[۵]۔

اِس بات کے شواہد موجود ہیں کہ حضرت عیسیٰؑ سے قبل کی دو صدیوں میں مخصوص حالات کے تحت یہ تصوّرات اور رجحانات اِس قدر مقبولیت حاصل کر چکے تھے کہ ان کی بنیاد پر ایسی مذہبی تحریکیں شروع ہو گئی تھیں جو اپنے آپ کو خدائی حکومت میں حصّہ لینے کے لیے تیّار کر رہی تھیں اور اُس کے آغاز کے لیے "مسیح" یا "مسیحاؤں" کی آمد کا انتظار کر رہی تھیں۔ مثال کے طور پر ایسینیز کا فرقہ جس کا مرکز بحیرۂ مُردار کے ساحل پر وادیٔ قُمران میں تھا اور جس کے آثار اُن تحریروں میں دریافت ہوئے ہیں جو ۱۹۴۷ء کے بعد اسرائیل میں آثارِ قدیمہ کی کُھدائیوں میں نکلی ہیں اور بحیرۂ مُردار کے صحائف کے نام سے موسوم ہیں، یا انجیلوں میں مذکور حضرت عیسیٰؑ کے رشتہ کے بھائی یوحنّا (حضرت یحییٰؑ) کی دعوت جو ایک درویش کی طرح صحرا نشین تھے اور لوگوں کو خدائی حکومت کے عنقریب انعقاد کی اور اپنے بعد آنے والے (مسیح) کی خبر دیتے تھے۔ اِس طرح حضرت عیسیٰؑ کے ظہور کے وقت یہودیت کی فضا مکاشفات میں مذکور تعلیمات اور "مسیح" کے تصوّر سے معمور تھی اور اُن پیشین گوئیوں کے واقع ہونے کا بے چینی سے انتظار کیا جا رہا تھا جن کی تصویر کشی اِن تحریرات میں کی گئی تھی۔

عیسائیت کی تشکیل اور اُس کے مرکزی تصوّرات کو سمجھنے کے سلسلے میں عیسائیت کے یہودی پس منظر کی بنیادی اہمیت کے باوجود فکری اور تمدّنی اثرات کے لحاظ سے ہم ایک اور جہت کی طرف سے صرفِ نظر نہیں کر سکتے جس نے ابتدائی عیسائیت پر گہرا اثر

چھوڑا، بلکہ اُس کی تعمیر میں ایک اہم عنصر کے طور پر شریک تھی۔ ہماری مراد وسیع تر یونانیت (ہیلینزم) کے نام سے معروف اُس تمدّن سے ہے جس میں خالص یونانی عناصر کے ساتھ مشرق کے فکری اور مذہبی سرمایہ کی آمیزش سے ایک مخصوص تمدّنی مرکّب تیار ہوگیا تھا۔ یہ تمدّن مع یونانی زبان وادب پہلے سکندر کے جانشینوں کے اور پھر رومی سلطنت کے کاندھوں پر سوار مؤخّر الذکر کے زوال تک بحیرۂ روم کے چاروں طرف دُور دُور تک کے علاقوں میں اپنے وقت کے مؤثّر ترین تمدّنی سرمایہ کی حیثیت سے قبولِ عام کے اعلا درجہ تک پہنچ گیا تھا۔ اِس کے ساتھ ساتھ عظیم الشان رومی سلطنت، جس کی حکومت تین برّاعظموں پر محیط تھی، اِس کے انتظامی وحکومتی ادارے، اور خود روم کا اپنا قومی وِرثہ، ایسے عناصر تھے جنھوں نے وسیع تر یونانیت کے ساتھ مل کر ایک مخصوص سیاسی وتمدّنی ماحول ترکیب دے رکھا تھا اور جس کی آغوش میں ابتدائی عیسائیت کو پَروان چڑھنا تھا۔

حضرت عیسیٰؑ کے حواری اور اُن کے دوسرے شاگرد، جن کے تصوّرات اور افکار عیسائیت کی تشکیل کا باعث ہوئے، یہودی النّسل ہونے کے باوجود اس حد تک اِس رائج الوقت یونانی رومی تمدّن سے فیضیاب تھے کہ اِن کی تمام کی تمام تحریریں یونانی زبان میں لکھی گئیں اور اِن میں یونانی تمدّن سے مستعار اصطلاحات اور اسالیب بیان کا استعمال اُن تصوّرات کے لیے بھی کیا گیا ہے جو کہ خالص یہودی روایت کی دین تھے۔ اِس صورتِ حال کی دو بنیادی وجوہات تھیں۔ پہلی تو یہ کہ یونانیوں کے طویل دورِ حکومت اور اُس کے بعد رومی سیاسی تسلّط کے دوران خود یہودیوں کی ایک بڑی جماعت، خصوصاً اُن یہودیوں کی جو فلسطین کے علاوہ مغربی ایشیا، مِصر اور رومی سلطنت کے دوسرے شہروں میں آباد تھے، یونانی تمدّن سے گہرے طور پر متاثر ہو چکی تھی۔ اِن یہودیوں کے لیے یونانی زبان اور یونانی اُسلوب میں کسی بات کا سمجھنا عبرانی یا آرامی کی بہ نسبت زیادہ آسان تھا۔ دوسری طرف ابتدائی دور سے ہی عیسائی جماعت کا رُخ رومی سلطنت کے غیر یہودی یا مشرک باشندوں کی طرف پھر گیا تھا، جو اپنے تمدّن کے لحاظ سے یونانیت میں رنگے ہوئے تھے۔ رومی سلطنت کی یہ غیر یہودی آبادی اپنی اکثریت اور عیسائیت کو قبول کرنے کی آمادگی کے باعث عیسائی رہنماؤں اور مبلّغین

کی توجہ کی زیادہ سے زیادہ حقدار ہوتی چلی گئی، یہاں تک کہ ۷۰ء میں یروشلم کی تباہی کے بعد تو عیسائی رہنماؤں کی تمام تر توجہ اِن غیر یہودی باشندوں کی طرف مرکوز ہو گئی۔ چونکہ حواریوں اور اُن کے شاگردوں کے بنیادی مخاطب یونانیت میں رنگے ہوئے یہودی یا یونانیت سے پوری طرح متاثر رومی سلطنت کے دوسرے باشندے تھے، اِس لیے انھوں نے اپنی تحریروں کے لیے یونانی زبان اور اُسلوب ہی کو اختیار کیا۔

عیسائیت کی یہ اولین مقدّس تحریریں جو عہد نامۂ جدید نام کے مجموعہ میں شامل ہیں، نہ صرف عیسائیت کے ابتدائی عقائد، بلکہ حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں بھی جاننے کے لیے ہمارا واحد بنیادی ماخذ ہیں۔ اِس مجموعہ میں چار اناجیل (واحد: انجیل)، یعنی انجیل بہ روایت متّی، انجیل بہ روایت مُرقس، انجیل بہ روایت لُوقا اور انجیل بہ روایت یوحنّا شامل ہیں، جو کہ در حقیقت حضرت عیسیٰؑ کے مذہبی نقطۂ نظر سے لکھی گئی سوانح ہیں اور اُن کے اِس دنیا سے اٹھ جانے کے تقریباً ۳۰ سال کے بعد سے لے کر ستّر، اسّی سال بعد تک لکھی گئیں۔ اناجیل کے اِن مرتّبین میں پہلے اور چوتھے یعنی متّی اور یوحنّا کے علاوہ بقیہ دو شخصیتیں روایتاً بھی حضرت عیسیٰؑ کے براہِ راست شاگردوں یا حواریوں میں شامل نہیں ہیں، بلکہ ان کی حیثیت حواریوں کے اصحاب کی ہے۔ اِس کے علاوہ عہد نامۂ جدید میں حضرت عیسیٰؑ کے بعد اُن کے حواریوں کی ابتدائی سرگزشت بعنوان رسولوں کے اعمال نیز حواریوں کے خطوط اور ایک مکاشفہ شامل ہیں۔ خطوط کا بیشتر حصّہ پولُس (پال) رسول کے خطوط پر مبنی ہے جو ابتداً اگرچہ حواری نہ تھے بلکہ عیسائیوں کے جانی دشمن ایک یہودی عالم تھے مگر ایک روحانی تجربہ کے بعد، جس میں حضرت عیسیٰؑ نے ان کو براہِ راست مخاطب کیا تھا، وہ نہ صرف عیسائیت کے پیرو اور سب سے پُرجوش مبلّغ بن گئے بلکہ اُن کو حواری کا درجہ بھی دے دیا گیا۔ طول طویل سفروں کے ذریعہ غیر یہودی اقوام میں عیسائیت کی کامیاب اشاعت کے باعث عیسائی روایت میں اُن کو "رسولِ مشرکین" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ابتدائی عیسائیت کی تشریح اور اِس کے عقائد کی تشکیل میں پولُس کی تبلیغ اور اُن کے خطوط نے نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔

حضرت عیسیٰؑ کی زندگی اور تعلیمات: *حضرت عیسیٰؑ کی حیات اور تعلیمات کے لیے ہم* اگر عہد نامۂ جدید سے باہر کوئی ماخذ تلاش کرنا

چاہیں تو ہم کو قطعاً مایوس ہونا پڑتا ہے۔ اِس عہد کی غیر عیسائی تحریروں اور مورخین کے لیے شاید ابھی عیسائیت کے بانی یا خود عیسائی تحریک کی ایسی اہمیت نہیں تھی کہ اس کا کسی قدر تذکرہ وہ اپنی تاریخوں میں کر سکیں۔ یہودی تلمود میں چند مختصر حوالوں اور یہودی مورّخ یوسفس فلاویس کے سرسری ذکر کے علاوہ رومی مورخین ٹےسی ٹس اور پلنی خورد کی تحریروں میں عیسائیت کا محض برائے نام ذکر آتا ہے جس سے صرف یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ عیسیٰؑ نام کی ایک شخصیت کا وجود تھا اور اُن کے کچھ معتقدین بھی تھے۔ لا محالہ اِس سلسلے میں ہم کو عہد نامۂ جدید کی تحریروں، خصوصاً اناجیل کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں حضرت عیسیٰؑ کی یہ سوانح نہ صرف اُن کی حیات کے بعد مختلف وقفوں سے لکھی گئیں بلکہ (زیادہ اہم بات یہ ہے کہ) وہ تاریخ نویسی کا مظہر ہونے کے بجائے مذہبی نقطۂ نگاہ سے اور حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں مخصوص عقائد کے پیشِ نظر، لکھی گئیں۔ اِن کا مقصد حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں تاریخی حقائق کے تعین سے زیادہ اُن کو اِس صورت میں لوگوں کے سامنے پیش کرنا تھا جیسا کہ ابتدائی عیسائیت نے اُن کے بارے میں طے کر لیا تھا۔ اِس صورتِ حال میں جہاں عقیدہ تاریخ کے ساتھ اِس طور مدغم ہو، ہمارے لیے دونوں کو الگ کرنا ناممکن ہے۔ البتہ ذاتی قیاس کی بنا پر اناجیل کی روشنی میں، خصوصاً پہلی تین اناجیل کی روشنی میں، جو کہ یوحنّا کی انجیل کے مقابلے میں نسبتاً پہلے اور بدرجہا غیر دینیاتی انداز پر مرتب کی گئیں، کچھ اندازے لگائے جاسکتے ہیں۔

یہ بات تو یقینی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت اتنی غیر معمولی اور پُر تاثیر تھی کہ اُن کے اِس دنیا سے اٹھ جانے کے بعد اُن کے حواریوں اور ابتدائی عیسائیت نے نہ صرف اُن کو "مسیح" اور دُنیا کا نجات دہندہ قرار دیا بلکہ اُن کے خداوند اور اُلوہیت کا حامل ہونے پر بھی اصرار کیا۔ نیز انھوں نے یہ ضروری سمجھا کہ وہ اناجیل لکھ کر لوگوں کو اُن کے بارے میں بتائیں۔ حضرت عیسیٰؑ کی اِس غیر معمولی شخصیت کا اظہار اُن کی عمر کے آخری تین برسوں میں اُن کی نبوّت کے زمانے میں ہی ہوا، اِس لیے یہی وہ عہد ہے جو اناجیل کی خصوصی توجّہ کا میدان ہے۔ اُن کی پیدائش اور عمر کے ابتدائی برسوں کے حالات کا ذکر صرف متّی اور لوقا کی اناجیل میں ملتا ہے۔ گو اِن کی زیادہ تر تفصیلات بھی اُسی

نوعیت کی ہیں جو بعد میں رائج ہونے والے مخصوص عقائد کی ترجمان ہیں۔

لُوقا کے بیان کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش قیصرِ روم آغستس کے عہدِ حکومت میں اُس زمانے میں ہوئی جب کہ اُس نے فلسطین میں مردم شماری کے لیے حکم جاری کر رکھا تھا۔ محققین کے اعتبار سے یہ ۶ق.م. کا واقعہ ہوگا۔ حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے وقت اُن کی والدہ حضرت مریمؑ کی شادی نہیں ہوئی تھی۔ کنواری حضرت مریمؑ سے حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش انجیلوں میں صرف لُوقا نے بیان کی ہے اور بہر نوع اِس کی حیثیت ایک معجزہ کی ہے جس کو عقیدہ کی بنیاد پر ماننا ہوگا۔ حضرت مریمؑ اور اُن کے منگیتر یوسف، جنھوں نے بعد میں حضرت مریمؑ سے شادی کر لی اور حضرت عیسیٰؑ کی پرورش کی ذمہ داری نبھائی، دونوں حضرت داوٗدؑ کی نسل سے تھے اور اِس اعتبار سے یہودیوں میں باعزت گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ دونوں کافی غریب تھے اور حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے موقع پر، دستور کے مطابق جو قربانی کا جانور مقدس ہیکل میں پیش کیا جاتا تھا، وہ دو کبوتروں سے زیادہ کی گنجائش نہیں نکال سکے تھے۔ اُن کی پیدائش کے زمانے سے متعلق جو غیر معمولی واقعات لُوقا نے بیان کیے ہیں، اُن سے صرفِ نظر کرتے ہوئے، ہم اُن کی ابتدائی زندگی کے بارے میں صرف یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ انھوں نے یقیناً یہودی شریعت اور مذہبی کتابوں کا خاصہ علم حاصل کیا ہوگا جیسا کہ انھوں نے اپنے لڑکپن اور پیغمبری کے دَور میں یہودی عالموں سے گفتگو میں اِس کا اظہار کیا۔ اِس کے علاوہ یوسف نے جو کہ پیشے کے اعتبار سے بڑھئی تھے حضرت عیسیٰؑ کو بھی اِس ہنر کی تربیت دی تھی اور حضرت عیسیٰؑ نے اپنی نوجوانی میں روزی کمانے کے لیے اِس پیشہ کو اختیار کیا تھا۔

اِسی زمانے میں (۲۶ء کے لگ بھگ) حضرت عیسیٰؑ کے ایک رشتہ کے بھائی حضرت یحییٰؑ جو حضرت زکریاؑ کے لڑکے تھے، جذبۂ الٰہی کے زیرِ اثر گھر سے نکل گئے اور بیابان میں دریائے اُردن کے کنارے ڈیرا ڈال کر منادی کرنے لگے کہ خدائی حکومت کے قیام اور "مسیح" کے ظہور کا زمانہ قریب ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ لوگوں کو خدائی حکومت میں شرکت کی تیاری کے لیے توبہ کرواتے، بپتسمہ (بیعت کی مخصوص رسم) بھی ادا کرواتے تھے، اور کچھ اخلاقی تعلیم بھی دیتے تھے۔ اِس دَور میں یہودیت کے مخصوص ذہنی ماحول کے پیشِ نظر جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، یہودیوں کے درمیان "مسیح" کا انتظار انتہائی

شدّت اختیار کر چکا تھا، یہاں تک کہ حضرت یحییٰؑ کے رویّہ سے بہت سے لوگوں کو انھیں پر "مسیح" ہونے کا شک گزرا، اگرچہ "مسیح" کے بارے میں عام تصوّر یہی تھا کہ وہ کوئی شان و شوکت کی مَظہر شخصیت ہوگا اور یہودیوں کی بادشاہت تمام اقوام پر قائم کرنے کے لیے آئے گا۔ جن لوگوں کو حضرت یحییٰؑ پر "مسیح" ہونے کا شک تھا اُن کی تردید کرتے ہوئے حضرت یحییٰؑ نے اپنے پیچھے "مسیح" کے آنے کی خبر دی اور خود کو اُس کا خادم ظاہر کیا۔

حضرت یحییٰؑ کی تحریکِ توبہ و اصلاح، کو بظاہر لوگوں میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی اور بڑی تعداد میں عوام اُن سے استفادہ کی غرض سے صحرا میں اُن کے ڈیرے پر پہنچنے لگے، یہاں تک کہ یہودی عالموں اور کَہنتوں کے طبقے کے لوگ بھی اُن کے پاس جانے لگے جن سے وہ بہت سختی سے گفتگو کرتے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ بھی جن کی عمر اُس وقت تقریباً تیئس[۲۳] سال کی تھی اِسی غرض سے اپنے گاؤں ناصرہ سے (جس کی نسبت سے وہ اور اُن کے ماننے والے نصرانی کہلائے) حضرت یحییٰؑ کے پاس پہنچے۔ پہلے تو حضرت یحییٰؑ نے اُن کو بپتسمہ دینے سے انکار کیا اور اُن کی غیر معمولی حیثیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ وہ خود حضرت عیسیٰؑ سے بپتسمہ لینے کے محتاج ہیں، لیکن حضرت عیسیٰؑ کے اصرار پر وہ اِس رسم کی ادائیگی پر آمادہ ہو گئے۔ جس وقت حضرت عیسیٰؑ دریائے اردن کے پانی میں سے بپتسمہ لے کر باہر نکلے تو انجیلوں کے بقول انھوں نے دیکھا کہ آسمان کھُل گیا اور روح القدس کبوتر کی شکل میں اُن پر نازل ہوا، نیز آسمان سے یہ آواز آئی کہ "یہ میرا پیارا بیٹا ہے جس سے میں خوش ہوں"، پہلی تینوں انجیلوں کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حضرت عیسیٰؑ کا ذاتی مذہبی تجربہ تھا، اور دوسرے لوگ یہاں تک کہ حضرت یحییٰؑ بھی، جو وہیں موجود تھے، اِس مشاہدہ میں نہیں شریک تھے، لیکن چوتھی انجیل حضرت یحییٰؑ کو اِس واقعہ کا گواہ بناتی ہے۔

جیسا کہ دوسرے مذاہب کے بانیوں یا عظیم روحانی شخصیتوں کی زندگی سے ظاہر ہے کہ ایسے کسی غیر معمولی واقعہ کے بعد ہی اُن کا دورِ پیغمبری یا مخصوص روحانی تحریک کا زمانہ شروع ہوتا ہے، حضرت عیسیٰؑ کا بپتسمہ کے فوراً بعد یہ روحانی تجربہ بھی اُن کے دورِ پیغمبری کا آغاز بن گیا، جو ایک مختصر مدّت یعنی تقریباً تین سال تک جاری رہا۔

اِس تین سال کے مرکزی واقعات زیادہ نہیں ہیں اور اِن کی ترتیب و تذکرہ میں پہلی تین اناجیل تقریبًا متفق ہیں۔ اِس ترتیب کے مطابق بپتسمہ اور اپنے روحانی تجربہ کے بعد حضرت عیسیٰؑ صحرا میں تنہا رہنے کے لیے چلے گئے اور اپنی تطہیر و تزکیہ کے لیے چالیس دن تک مسلسل روزے سے رہے۔ اِس مدّت کے بعد، جب کہ وہ فاقہ سے نیم جان ہو رہے تھے، شیطان نے موقع غنیمت جان کر اُن کو راہِ راست سے بھٹکانے کی آخری کوشش کی۔ اِن کوششوں میں دو تو حضرت عیسیٰؑ سے مخصوص معجزات کی فرمائش سے متعلق ہیں، جن سے غالبًا شیطان کا مقصد اُن کے اندر ادّعا اور تکبّر پیدا کرنا تھا، اور تیسری دنیاوی حکومت اور اقتدار کی لالچ تھی جو شیطان، اپنے آگے سجدہ کرنے پر، یعنی اپنی بندگی اختیار کرنے پر، حضرت عیسیٰؑ کو دینے کے لیے تیار تھا۔ شیطان کے ہر بہلاوے کے جواب میں حضرت عیسیٰؑ نے مقدّس کتابوں کے حوالے دے کر اُس کی فرمائش کو رد کر دیا، اور اس طرح اِس سخت امتحان میں پورے اترے۔ یہاں بھی حضرت عیسیٰؑ کی زندگی میں ایک ایسا لمحہ آتا ہے جو دنیا کی بڑی روحانی شخصیتوں میں مشترک ہے۔ تقریبًا تمام مذہبی رہنماؤں کی زندگی میں کسی نہ کسی صورت میں ایسا وقت آیا ہے جب کہ شیطانی قوتوں، نفس یا سماج نے انھیں راہِ راست سے بھٹکانے کی کوشش کی ہے اور اِس طرح کے امتحان سے گزر کر ہی وہ اپنے نصب العین کی طرف کامیابی سے قدم بڑھا سکے ہیں۔

اِسی اثنا میں یہودی حاکم ہیرودیس نے حضرت یحییٰؑ کو اُن کی حق گوئی اور تنقید سے تنگ آکر گرفتار کر لیا۔ اِس خبر کو سن کر حضرت عیسیٰؑ گلیل کے ضلع میں اپنے وطن کی طرف لوٹ پڑے۔ گلیلی جھیل کے کنارے اُن کو اپنے ابتدائی شاگرد شمعون عرف پطرس اور اُن کے بھائی اندریاس ملے جو کہ ماہی گیر تھے اور جھیل میں مچھلیاں پکڑنے کے لیے جال ڈال رہے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ نے اُن سے نہایت معنی خیز جملہ کہا۔ "میرے پیچھے چلے آؤ تو میں تم کو آدم گیر بناؤں گا۔" وہ لوگ جال چھوڑ کر اُن کے پیچھے ہو لیے۔ حضرت عیسیٰؑ کے تمام بیانات، اَمثال اور مواعظ میں یہ معنی آفرینی اور گہرائی بہت نمایاں ہے اور اُن کے اقوال کی اہم خصوصیت ہے۔ تھوڑی دور آگے چل کر اُن کو دو اور بھائی یعقوب اور یوحنّا ملے جو اپنے باپ زبدی کی کشتی کی مرمّت کر رہے تھے، حضرت عیسیٰؑ نے اُن کو بھی اپنے ساتھ آنے کی دعوت دی اور وہ بھی کشتی چھوڑ چھاڑ اُن کے ساتھ ہو لیے۔

کچھ عرصہ بعد جب حضرت عیسیٰؑ نے گلیل پہنچ کر اپنی تعلیمات کی عام اشاعت شروع کردی تھی تین اور اشخاص فلپس، نفتالی اور متی بھی اُن کے پہلے چار خصوصی شاگردوں کے زمرے میں داخل ہو گئے جو کہ حواریوں کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ سال بھر کے اندر اندر حضرت عیسیٰؑ نے پانچ اور اشخاص کو منتخب کر کے اپنے حواریوں کی تعداد بارہ ۱۲ کر لی اور پھر ان سے دور دراز کے علاقوں میں اپنے مسلک کی تبلیغ کا کام لیا۔

گلیل کے شہر کفر نحوم سے اپنی تبلیغ کا آغاز کرنے کے بعد، حضرت عیسیٰؑ نے گلیل کے مختلف شہروں اور گلیل کے آس پاس کے علاقوں میں گھوم پھر کر خدائی حکومت کے عنقریب قیام اور اُس کے ضمن میں لوگوں کو اپنی اصلاح اور رجوع الی اللہ کی دعوت دینا شروع کر دی۔ اپنے مواعظ کے دوران وہ مذہب کی اپنی نئی تشریح بھی پیش کرتے تھے جو ظاہری رسم و رواج سے ہٹ کر سچی مذہبیت اور اخلاص پر مبنی تھی۔ لیکن اناجیل کے بیان میں اِن تعلیمات سے زیادہ اہم اُن کے اشارات اور وہ معجزات تھے جو اپنے مواعظ کے ساتھ ساتھ حضرت عیسیٰؑ مستقل دکھلاتے تھے اور جو عیسائیوں کے نزدیک اُن کی خصوصی حیثیت (بطور "مسیح" اور ابن اللہ) کے آئینہ دار تھے۔ حضرت عیسیٰؑ کے معجزات میں بیماریوں اور معذوروں کو اچھا کر دینے کے علاوہ مُردوں کو زندہ کر دینا اور خاص طور پر ارواح خبیثہ کے زیر اثر لوگوں کو اُن سے نجات دلانا تھا، جن میں سے کئی بدروحیں (اناجیل کے مطابق) حضرت عیسیٰؑ کے مسیح اور ابن اللہ ہونے کا اقرار کرتی ہوئی بھاگ گئی تھیں)۔ اُن کے معجزات، مسیحائی اور یقین و اخلاص پر مبنی مواعظ کی وجہ سے جلد ہی اُن کی شہرت دُور دُور تک پہنچ گئی اور مختلف مقامات سے آئے ہوئے زیارت اور جسمانی و روحانی شفا کے طالبین کی ایک بھیڑ، مستقل اُن کے ساتھ چلنے لگی۔ جس کے سبب حضرت عیسیٰؑ اور اُن کے حواریوں کے لیے کھانا پینا اور آرام کرنا دشوار ہو گیا تھا۔

اپنے بیانات اور عمل میں حضرت عیسیٰؑ بسا اوقات یہودی شریعت کے کسی مخصوص حکم کو نظر انداز بھی کر دیتے تھے۔ اِس سے عوام الناس کو بڑی حیرت ہوتی تھی کیونکہ وہ انھیں ایک یہودی مذہبی رہنما ہی سمجھتے تھے۔ دوسری طرف یہودی علما میں اُن کی مخالفت ہوتی تھی۔ عوام النّاس حضرت عیسیٰؑ کے اس رویّے کو اُن کے معجزات کی طرح اُن کی مخصوص حیثیت کا اظہار سمجھتے تھے، لیکن یہودی علما اِس کو اپنے مذہبی اقتدار کے لیے خطرہ کی گھنٹی

قرار دیتے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ نے اپنی مسیحائی اور ملنے جلنے میں سماج کے کمزور اور نچلے طبقہ کا خصوصی خیال رکھا۔ اُن کو ایسے لوگوں مثلاً ٹیکس انسپکٹروں (جو رومی حکومت کا نمائندہ ہونے کی وجہ سے یہودیوں میں نفرت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے)، طوائفوں، سماریوں (یہودیوں کے نزدیک ایک بدعتی فرقہ)، بازاری لوگوں یا ایسے افراد سے خلا ملا رکھنے یا اُن کے ساتھ کھانے پینے میں بھی کوئی عار نہیں تھا جو یہودیوں کے نزدیک سماج کا تلچھٹ سمجھے جاتے تھے۔ متّی ایک جگہ اپنی انجیل میں لکھتے ہیں:

"اور جب وہ گھر میں کھانا کھانے بیٹھا تھا تو ایسا ہوا کہ بہت سے محصول لینے والے اور گنہگار آکر یسوعؑ اور اُس کے شاگردوں کے ساتھ کھانا کھانے بیٹھے۔ فریسیوں (یہودی عالموں) نے یہ دیکھ کر اُس کے شاگردوں سے کہا تمھارا استاد محصول لینے والوں اور گنہگاروں کے ساتھ کیوں کھاتا ہے؟ اُس نے (حضرت عیسیٰؑ نے) یہ سن کر کہا تندرستوں کو طبیب درکار نہیں بلکہ بیماروں کو۔ مگر تم جاکر اس کے معنیٰ دریافت کرو کہ میں قربانی (نذر نیاز) نہیں بلکہ رحم پسند کرتا ہوں کیونکہ میں راستبازوں کو نہیں بلکہ گنہگاروں کو بلانے آیا ہوں۔" (متّی، باب نہم: آیات ۱۳-۱۰)

حضرت عیسیٰؑ کا عوام کے ساتھ یہ قریبی تعلّق یہودیوں کے اعلا طبقہ کی برہمی اور ناراضگی کا ایک مزید سبب بن گیا۔ مگر اِن سب سے بڑھ کر یہودیوں کے اعلا طبقہ کو برانگیختہ کرنے والا حضرت عیسیٰؑ کا وہ اِدّعائی اندازِ تکلّم تھا جس سے لوگوں کو یہ محسوس ہوتا تھا کہ انھیں مذہب اور انسان کی تقدیر کے سلسلے میں اختیارِ کُلّی حاصل ہے۔ اس میں نہ صرف موقع بہ موقع مختلف اشخاص کے گناہ معاف کرنے کا اعلان داخل تھا (جس کو یہودی کُفر سمجھتے تھے کیونکہ اُن کے نزدیک کِسی کے گناہ معاف کرنے کا اختیار صرف خدا تعالیٰ کو تھا) بلکہ اِس چیز کا فیصلہ کہ کیا حق ہے اور کیا ناحق ہے، کون خدا کے نزدیک مقبول، کون مردود ہوگا، کون خدائی حکومت میں حصّہ دار ہوگا اور کون اِس سے محرومِ رہے گا، نیز حضرت عیسیٰؑ کا اپنا خدا تعالیٰ کے ساتھ خصوصی تعلّق یا مستقبل میں خدائی حکومت کے قیام کے سلسلے میں پیشین گوئیاں وغیرہ بھی شامل تھیں۔ عوام النّاس حضرت عیسیٰؑ کے اِس اِدّعائی اندازِ تکلّم کو، اُن کے معجزات کی طرح "مسیح" (اور بعض کے نزدیک ابن اللہ بھی) ہونے پر محمول کرتے تھے۔ اِن میں سے کئی

ایک نے کھل کر اس کا اظہار بھی کیا، جس کا حضرت عیسیٰؑ نے انکار نہیں کیا، البتہ ابتدا میں بعض موقعوں پر ایسے اشخاص کو خاموشی اختیار کرنے کے لیے کہا۔[۱۶] دوسری طرف یہودیوں کا اعلا طبقہ جو عوام النّاس کی طرح خود بھی "مسیح" کے ظہور کا منتظر تھا حضرت عیسیٰؑ جیسے شکستہ حال، مزدور پیشہ اور غریب شخص کو "مسیح" تسلیم کرنے کے لیے ہرگز تیار نہیں تھا۔ اُن کے تصوّر میں آنے والا "مسیح" ایک کرّوفر والی شخصیت تھی جس کے جلو میں فرشتوں اور انسانوں کی فوجیں ہوں گی اور جو رومیوں اور یہودیوں کے دوسرے دشمنوں کو شکستِ فاش دے کر حضرت داؤدؑ کی کھوئی ہوئی سلطنت کو پھر سے قائم کرنے والا تھا۔

اِس کے بر خلاف حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم سَر تا سَر روحانیت پر مبنی تھی۔ وہ جس خدائی حکومت کے قیام کی خوش خبری سناتے تھے وہ ایمان اور روحانیت کے ذریعہ ملتی تھی اور اُس کا مکمل انعقاد قیامت واقع ہونے پر منحصر تھا۔ تمام شواہد اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ نہ صرف حضرت عیسیٰؑ بلکہ اُن کے بعد ابتدائی عیسائی کلیسا بھی عنقریب قیامت واقع ہونے اور بہت جلد خدائی حکومت کے بر ملا اظہار پر یقین رکھتا تھا۔[۱۷] اِس تصوّر کے ساتھ حضرت عیسیٰؑ کی دعوت دَر حقیقت رُجوع اِلی اللہ اور تزکیۂ نفس کے ذریعہ قیامت میں، جو کہ بہت جلد آنے والی تھی، خدا تعالیٰ کے مکمل ظہورِ جلال کے وقت اپنے کو خدائی حکومت کے لیے تیار رکھنے کی تھی۔ البتہ فی الوقت ایمان و یقین کے ذریعہ انسان روحانی طور پر اِس میں کسی قدر شریک ہو سکتا تھا اور یہی وہ چیز تھی جو حضرت عیسیٰؑ پر ایمان لانے والوں کو دوسروں سے ممتاز کر رہی تھی، کیونکہ یہودیوں کی ظاہری قانون پرستی اور شریعت کی سطحی پابندی کے مقابلے میں حضرت عیسیٰؑ روحِ مذہب اور ایمان و یقین کی دعوت دے رہے تھے۔ اِس طرح حضرت عیسیٰؑ اگر کسی طرح کی کامیابی کی طرف رہنمائی کر رہے تھے تو اُس کی نوعیت قطعاً روحانی اور غیر ارضی تھی، جب کہ یہودی اِسی دنیا میں مادّی کامرانی کے خواب دیکھ رہے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ کا روحانی نوعیت کا "مسیح" ہونا نہ صرف یہودیوں کی آرزوؤں کو تشنہ چھوڑ دینا تھا بلکہ یہ اُن کو اپنے تصوّرِ "مسیح" کے ساتھ ایک مذاق معلوم ہوتا تھا۔ اِسی سبب سے یہودی حضرت عیسیٰؑ سے اِس قدر برہم تھے کہ بالآخر اُن کے صلیب پر چڑھائے جانے سے کم پر کسی طرح راضی نہ تھے۔

اناجیل میں متّی، مرقس اور لوقا حضرت عیسیٰؑ کی تبلیغی زندگی کا مرکز گلیل کے علاقہ

کو ہی بتاتے ہیں جس کے اطراف و اکناف میں دور دور تک سفر کر کے حضرت عیسیٰؑ نے اپنی تعلیمات کی اشاعت کی تھی۔ اِن اناجیل کے مطابق حضرت عیسیٰؑ نے یروشلم کا سفر اپنی حیاتِ ارضی کے آخری ایام میں کیا، جہاں مختلف واقعات کے بعد یہودیوں کے تہوار یوم فسح کے دن اُن کی گرفتاری اور پھر مصلوب ہونے کا واقعہ پیش آیا۔ لیکن یوحنا کی انجیل اِس لحاظ سے بھی پہلی تین اناجیل سے مختلف ہے کہ اِس کے مطابق حضرت عیسیٰؑ نے اپنی تبلیغی زندگی کے دوران یروشلم کے کئی سفر کیے، اور وہاں ایسے کئی واقعات پیش آئے جو پہلی تینوں اناجیل میں مذکور نہیں ہیں۔ بہر حال چاروں اناجیل کے لیے حضرت عیسیٰؑ کا یروشلم کا آخری سفر خصوصی اہمیت کا حامل ہے اور اِس کے واقعات کو نسبتاً زیادہ تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

جس وقت حضرت عیسیٰؑ یروشلم پہنچے ہیں وہاں اُن کی مخالفت کا کافی سامان مہیا ہو چکا تھا۔ یروشلم کا برسرِ اقتدار طبقہ نہ صرف گلیل اور اُس کے اطراف میں اُن کے معجزات اور عوام کی عقیدت سے واقف تھا بلکہ اُن میں سے کئی ایک گلیل پہنچ کر حضرت عیسیٰؑ سے مباحثوں میں حصہ بھی لے چکے تھے، اور عوام کے ہجوم کے باعث اُن کے اوپر دل ہی دل میں پیچ و تاب کھا کر رہ گئے تھے۔ اِسی طرح یروشلم کے عوام میں بھی حضرت عیسیٰؑ کے کارنامے اچھی طرح متعارف تھے اور اُن میں بہت سے گلیل جا کر اُن کی زیارت سے مشرّف ہو چکے تھے۔ پھر بھی یروشلم کے جن لوگوں کو حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات اور شخصیت کا ذاتی مشاہدہ نہیں تھا اُن کے لیے حضرت عیسیٰؑ نے اب کافی مواقع فراہم کر دئے۔ اپنی دنیاوی زندگی کے اِن آخری ایام میں حضرت عیسیٰؑ نے پہلے سے کہیں زیادہ کھُل کر اپنی تعلیمات کو بلند آہنگی سے پیش کیا اور یہودی رہنماؤں پر سخت تنقید شروع کر دی۔ پھر اپنے مواعظ کے لیے انھوں نے یہودیوں کے ہیکل کو مرکز بنایا اور وہاں کھڑے ہو کر نہ صرف اپنی تعلیمات پیش کیں اور معترضین کو دنداں شکن جوابات دئے، بلکہ ہیکل کے طور طریق میں نہایت بااختیارانہ انداز میں اصلاح کے طالب ہوئے۔ یہودیوں کے فقیہ اور مذہبی رہنما (فریسی اور صدوقی) جو پہلے ہی حضرت عیسیٰؑ کے عوام پر بڑھتے ہوئے اثرات نیز اُن کی انقلابی تعلیمات سے برافروختہ تھے، خاص اپنے ہیکلِ مقدس میں اپنی سخت تنقید اور اپنے اقتدار پر حضرت عیسیٰؑ کا چیلنج برداشت نہیں کر سکے اور اِس فکر میں رہنے لگے کہ کسی وقت عوام کی

دست رس سے محفوظ رہتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ کو گرفتار کر کے ختم کر دیں۔

حضرت عیسیٰؑ، جن کو یہودیوں کی خود سری اور مذہبی تشدد پسندی کا پورا احساس تھا، شاید اپنی انقلابی دعوت کے نتیجے میں اپنے ہونے والے انجام کا احساس رکھتے تھے، بلکہ اپنی ارضی زندگی کے آخری واقعات سے چند روز پہلے سے انھوں نے (عیسائیوں کے مطابق) اپنے مصلوب ہونے اور مرنے کے بعد تیسرے دن جی اٹھنے کے متعلق اپنے شاگردوں کے ذہن کو تیار کرنا شروع کر دیا تھا۔ اُس وقت انھوں نے اپنے بعد حواریوں کی زندگی میں پیش آنے والی قربِ قیامت کی نشانیوں کے بارے میں بھی بتلایا اور یہ بھی کہا کہ ان نشانیوں کے واقع ہوتے کے بعد وہ لوگ حضرت عیسیٰؑ کو فرشتوں کے جلو میں بادلوں سے اترتا ہوا دیکھیں گے اور اُس وقت حضرت عیسیٰؑ حق پرستوں اور باطل پرستوں کے درمیان پورا پورا انصاف کریں گے۔[۵]

عیدِ فسح (پشاخ) کے دن جب کہ یہودی قربانی کرتے تھے اور شام کو خاص کھانا ہوتا تھا، حضرت عیسیٰؑ نے بھی اپنے شاگردوں کو شہر میں ایک خاص جگہ بتا کر بھیجا کہ وہاں اُن کو دعوت کا سامان تیار ملے گا اور وہیں شام کو سب حواری اکٹھا ہوں گے۔ اُن دنوں حضرت عیسیٰؑ کا معمول تھا کہ دن تو یروشلم شہر اور ہیکلِ مقدّس میں تعلیم وارشاد میں گزارتے تھے مگر رات شہر سے نزدیک کوہِ زیتون پر بسر کرتے تھے۔ رات کو جب جائے مقررہ پر سارے حواری کھانے کے لیے اکٹھا ہوئے تو حضرت عیسیٰؑ نے اُن سے رخصتی باتیں کیں بلکہ یہ بھی کہا کہ تمھیں حواریوں میں سے ایک شخص جو اِس وقت طباق میں میرے ساتھ ہاتھ ڈال رہا ہے مجھے پکڑوائے گا۔ یہ سن کر سبھی حواری نہایت دلگیر ہوئے۔ پھر حضرت عیسیٰؑ نے برکت کی دعا کے ساتھ روٹی توڑی اور اُس کو شاگردوں میں تقسیم کیا اور کہا:

"لو کھاؤ۔ یہ میرا بدن ہے۔ پھر (شراب کا) پیالہ لے کر شکر کیا اور اُن کو دے کر کہا تم سب اِس میں سے پیو۔ کیونکہ یہ میرا وہ عہد کا خون ہے جو بہتیروں کے لیے گناہوں کی معافی کے واسطے بہایا جاتا ہے۔ میں تم سے کہتا ہوں کہ انگور کا یہ شیرہ پھر کبھی نہ پیوں گا۔ اُس دن تک کہ تمھارے ساتھ اپنے باپ کی بادشاہی (خدائی حکومت) میں نیا نہ پیوں۔" (متی، باب ۲۶، آیات ۲۹-۲۶)۔

کھانے کے بعد حضرت عیسیٰؑ حسب معمول حواریوں کے ساتھ شہر سے باہر کوہ زیتون پر آ گئے اور شاگردوں سے فرمایا کہ "تم سب میری بابت ٹھوکر کھاؤ گے"، یعنی عین وقت پر وہ لوگ حضرت عیسیٰؑ کا ساتھ چھوڑ دیں گے۔ سبھی شاگردوں نے اپنی وفاداری ظاہر کی اور اطمینان دلانے کی کوشش کی، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ پر اُس وقت بشریت غالب آ رہی تھی اور وہ اپنے اِس بظاہر مایوس کُن انجام سے بہت مضطرب تھے۔ اس وقت انھوں نے شاگردوں سے کہا:

"میری جان نہایت غمگین ہے۔ یہاں تک کہ مرنے کی نوبت پہنچ گئی ہے۔ تم یہاں ٹھہرو اور جاگتے رہو۔ اور وہ تھوڑا آگے بڑھا اور زمین پر گر کر دعا کرنے لگا کہ اگر ہو سکے تو یہ گھڑی مجھ پر سے ٹل جائے۔ اور کہا اے ابّا! اے باپ! تجھ سے سب کچھ ہو سکتا ہے۔ اس پیالہ کو میرے پاس سے ہٹالے تو بھی جو میں چاہتا ہوں وہ نہیں بلکہ جو تُو چاہتا ہے وہی ہو۔" (مرقس، باب ۱۴، آیات ۳۶-۳۴)

اِس دوران تین مرتبہ حضرت عیسیٰؑ نے آکر شاگردوں کو دیکھا مگر ہر مرتبہ اُن کو سوتا ہوا پایا۔ تیسری مرتبہ جب وہ اُن کے پاس آئے تو کہا اٹھو دیکھو میرا گرفتار کرانے والا آن پہنچا ہے۔ اُسی وقت یہوداہ اسکریوتی جو حضرت عیسیٰؑ کے بارہ۱۲ حواریوں میں سے تھا، فقیہوں اور کاہنوں کے آدمیوں کی جماعت لیے ہوئے جو تلواروں اور لاٹھیوں وغیرہ سے مسلّح تھی، ظاہر ہوا اور حضرت عیسیٰؑ کو گرفتار کر لیا۔ اِس وقت بعض شاگردوں نے کچھ مزاحمت بھی کرنی چاہی مگر حضرت عیسیٰؑ کے منع کرنے پر اور یہ کہنے پر کہ جو نوشتے ہیں اُن کا پورا ہونا ضرور ہے، تمام شاگرد حضرت عیسیٰؑ کو چھوڑ کر بھاگ گئے۔

گرفتار کرنے والے حضرت عیسیٰؑ کو لے کر صدر کاہن کے پاس گئے جہاں فقیہوں اور کاہنوں کی ایک جماعت اکٹھا تھی۔ انھوں نے حضرت عیسیٰؑ پر مختلف الزامات لگائے، مگر گواہیاں متفق نہ ہونے کے سبب کوئی فیصلہ نہ کر سکے۔ پھر صدر کاہن نے حضرت عیسیٰؑ کو قسم دے کر پوچھا کہ کیا تو خدا کا بیٹا مسیح ہے۔ اِس پر حضرت عیسیٰؑ نے کہا:

"تُو نے خود کہہ دیا بلکہ میں تم سے کہتا ہوں کہ اِس کے بعد تم ابنِ آدم (حضرت عیسیٰؑ) کو قادرِ مطلق کی داہنی طرف بیٹھے اور آسمان کے بادلوں پر

آتے دیکھو گے۔" اِس پر سردار کاہن نے یہ کہہ کر اپنے کپڑے پھاڑے کہ اِس نے کفر بکا ہے۔ اب ہم کو گواہوں کی کیا حاجت رہی؟ دیکھو تم نے ابھی یہ کفر سنا ہے۔ تمھاری کیا رائے ہے؟" اُنھوں نے جواب میں کہا وہ قتل کے لائق ہے۔" اِس پر اُنھوں نے اس کے مُنہ پر تھوکا اور اُس کے مُکّے مارے اور بعض نے طمانچے مار کر کہا "اے مسیح، ہمیں نبوّت سے بتا کہ تجھے کس نے مارا؟" (متّی، باب ۲۶۔ آیات ۶۸-۶۴)

مگر رومی حکومت کے ماتحت ہونے کے باعث یہودی خود کسی کو قتل کی سزا نہیں دے سکتے تھے۔ اِس کے لیے انھیں رومی گورنر سے اجازت لینا ضروری تھا۔ چنانچہ صبح ہوتے ہی حضرت عیسیٰؑ کو رومی حاکم پیلاطس (پانٹیس پائلیٹ) کے روبرو پیش کیا گیا، مگر اس کے سوالات کے جواب میں حضرت عیسیٰؑ نے خاموشی کو ہی ترجیح دی۔ اُدھر یہودی مسلسل شور مچا رہے تھے کہ حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب ہونے کا حکم سنایا جائے۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ رومی حاکم کا دل حضرت عیسیٰؑ کی طرف سے نرم ہو گیا تھا کیونکہ اُس نے کوشش کی کہ یہودی حضرت عیسیٰؑ کو چھوڑنے پر راضی ہو جائیں، مگر جب اُس نے دیکھا کہ اِس کوشش میں اُلٹا بلوے کا خطرہ ہے تو اپنے کو اِس فعل سے بری الذمّہ کرتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ کو مصلوب ہو کر قتل ہونے کے لیے سپاہیوں کے حوالے کر دیا۔ اناجیل کے مطابق سپاہیوں، فقیہوں اور یہودیوں کا ایک جلوس حضرت عیسیٰؑ کو بے عزّت کرتا ہوا اور اُن کا مذاق بناتا ہوا ایک قریبی مقام تک لے گیا جہاں انھیں صلیب پر چڑھا دیا گیا۔ یہ جمعہ کا دن تھا۔ شام کو حضرت عیسیٰؑ کے بعض شاگردوں نے حاکم کی اجازت سے میّت حاصل کی اور کفن وغیرہ کے ساتھ ایک غار میں رکھ کر بھاری پتھر سے ڈھانک دیا۔ (اُس وقت یروشلم میں دفن کا یہی طریقہ رائج تھا۔)

اناجیل کی رُو سے جب تیسرے دن اتوار کو حضرت عیسیٰؑ کی چند شاگرد خواتین قبر کی زیارت کو گئیں تو انھوں نے غار پر سے پتھر کو ہٹا ہوا اور اُس کے اندر سے میّت کو غائب پایا۔ وہیں پر ایک فرشتے نے اُن خواتین کو حضرت عیسیٰؑ کے دوبارہ جی اٹھنے کی خبر دی، پھر اِن میں سے مریم مگدلینی اور ایک اور خاتون کو حضرت عیسیٰؑ خود نظر آئے اور انھیں تسلّی دی۔ پھر حضرت عیسیٰؑ اپنے دو شاگردوں سے راستے میں ملے۔ اُس کے بعد گیارہ[11] حواریوں کے درمیان جب وہ کھانا کھا رہے تھے ظاہر ہوئے اور اُن کے ساتھ کھانے میں شریک بھی

ہوئے، اگرچہ اِس کیفیت میں ان کا جسم مادّی نہیں بلکہ نورانی تھا۔ اِس موقع پر انھوں نے حواریوں کو تمام دنیا میں اپنی تعلیمات کی تبلیغ و اشاعت کرنے اور تمام قوموں کو شاگرد بنانے کا حکم دیا۔ یوحنّا کی انجیل کے مطابق وہ اپنے شاگردوں کو ایک سے زیادہ مرتبہ دکھائی دیئے اور ان سے کلام کیا۔ اِس طرح اپنے جی اٹھنے کے تقریباً چالیس روز بعد تک اِس دنیا میں رہ کر حضرت عیسیٰؑ آسمان پر اٹھا لیے گئے، جہاں عیسائیوں کے اعتقاد کے مطابق، وہ خدا کے داہنی طرف بیٹھے ہیں اور قیامت کے قریب اپنے پورے جلال کے ساتھ دوبارہ اِس دنیا میں تشریف لائیں گے۔

تعلیمات:

اپنی تعلیمات کے لحاظ سے بنیادی طور پر حضرت عیسیٰؑ کا رویہ بیشتر مذہبی مصلحین کی طرح مذہبی روایت کے مُردہ جسم میں سچی مذہبیت کی روح پھونکنے کے مترادف تھا۔ یہودیت کے اُس قالب کو جو صدیوں سے ظاہر پرستی اور فقہی قیل وقال کا ایک بے جان ڈھانچہ بن چکا تھا، حضرت عیسیٰؑ نے مذہب کی باطنی تعبیر و تشریح کے ذریعہ ایک ایسی جہت سے آشنا کرایا جس کے بغیر مذہب زندگی پرور قوت ہونے کے بجائے انسانی روح کو کچل ڈالنے والا بوجھ بن جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حضرت عیسیٰؑ نے یہودیت کے دائرے میں رہتے ہوئے مذہب کی ایک متصوّفانہ تعبیر کے ذریعہ مذہبی زندگی کی بنیاد ظاہری قانون پرستی کے بجائے ایمان اور قلبی تعلق باللہ پر رکھی۔ اِس سلسلے میں ان کا رویّہ واضح طور سے یہ تھا کہ مذہب شرعی احکام سے عبارت نہیں ہے بلکہ اِس کی بنیاد ایمان و یقین اور اخلاص کے ساتھ تعلق باللہ قائم کرنے پر ہے؛ نیز شرعی احکام گو اپنی جگہ ضروری اور اہم ہیں مگر اُن کی تشریح اور اُن پر عمل درآمد مذہب کی اِسی بنیادی حقیقت کے پیشِ نظر کیا جانا چاہیے۔ چنانچہ ایک سوال کے جواب میں حضرت عیسیٰؑ نے مذہب کی حقیقی روح اِس طرح بیان کی ہے:

> "اور اُن میں سے ایک عالم شرع نے آزمانے کے لیے اُس سے (حضرت عیسیٰؑ سے) پوچھا؟ اے استاد توریت میں کون سا حکم بڑا (یعنی مرکزی) ہے؟۔ اُس نے اُس سے کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور

اپنی ساری جان اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ۔ بڑا اور پہلا حکم یہی ہے۔ اور دوسرا اُس کی مانند یہ ہے کہ اپنے پڑوسی سے اپنے برابر محبت رکھ۔ انھیں دو حکموں پر تمام توریت اور انبیا کے صحیفوں کا مدار ہے۔" (متی، باب ۲۲: آیات ۳۴-۴۰۔)

یا ایک دوسرے موقع پر انھوں نے فقیہوں اور فریسیوں (یہودی عالموں) پر تنقید کرتے ہوئے کہا:

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو، تم پر افسوس! کہ پودینہ اور سونف اور زیرہ پر تو دہ یکی (عشر، جو یہودیوں پر زکوٰۃ کی طرح فرض تھا) دیتے ہو پر تم نے شریعت کی زیادہ بھاری باتوں یعنی انصاف اور رحم اور ایمان کو چھوڑ دیا ہے۔ لازم تھا کہ یہ بھی کرتے اور وہ بھی نہ چھوڑتے۔ اے اندھے راہ بتانے والو، جو مچھر کو تو چھانتے ہو اور اونٹ کو نگل جاتے ہو۔

اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ پیالے اور رکابی کو اوپر سے صاف کرتے ہو مگر وہ اندر لوٹ اور ناپرہیزگاری سے بھرے ہیں۔ اے اندھے فریسی! پہلے پیالے اور رکابی کو اندر سے صاف کر تاکہ اوپر سے بھی صاف ہو جائیں۔" (متی، باب ۲۳: آیات ۲۳-۲۶۔)

اسی طرح اپنے بعض قول اور عمل کی تشریح کرتے ہوئے جن میں حضرت عیسیٰؑ نے یہودی شریعت کی کھلم کھلا خلاف ورزی کی، انھوں نے یہ واضح کر دیا کہ شریعت کا مقصد انسان کو فائدہ پہنچانا ہے نہ کہ اُس کو آزمائش میں ڈالنا اور اُس کے لیے تنگی پیدا کرنا۔ اس کے ساتھ ساتھ مذہب کی یہ تشریح و تعبیر کرتے وقت حضرت عیسیٰؑ کا رویہ محض کسی مجتہد یا مُصلح کا نہیں تھا، بلکہ انھوں نے اپنی تعلیمات اُس اختیار اور اعتماد کے ساتھ پیش کیں جو اُن کے ذاتی روحانی تجربہ یا نبوّت کا نتیجہ تھا۔

مذہب کے سلسلے میں اپنی نئی تشریح پیش کرتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ نے خدا تعالیٰ کی شخصیت اور اُس کے بندوں سے تعلّق کی نوعیت کے بارے میں بھی روایتی یہودیت سے بعض باتوں میں اختلاف کیا۔ مثلاً یہودیت میں خدا کا تصوّر ایک پُرجلال حاکم کا تھا۔ جس سے بنی اسرائیل بحیثیت اسامیوں اور غلاموں کے ایک خاص معاہدے میں بندھے

ہوئے تھے۔ یہودی شریعت دَرحقیقت اسی معاہدے کی شرائط پر مشتمل تھی جس کی خلاف ورزی حاکم کے غصّہ کو بھڑکاتی تھی اور وہ نافرمانبردار غلاموں پر اُن کی بدعہدی کے سبب طرح طرح کے مصائب نازل کرتا تھا۔ پھر خدا سے متعلق حاکمی کے اِس تصوّر کے ساتھ یہودیوں نے حسد، غضب، نفرت، کینہ پروری اور منتقم المزاجی جیسی خصوصیات بھی خدا کی طرف منسوب کر رکھی تھیں، جس سے ایک نہایت سخت گیر اور غضب ناک حاکم کا تصور اُبھرتا تھا۔ اِس طرح بنی اسرائیل کے خدا کے ساتھ تعلق میں غلامی، بندھوا مزدوری اور خوف کے تاثرات غالب تھے۔ اِس کے بَرخلاف حضرت عیسیٰؑ نے خدا تعالیٰ کو بحیثیت باپ کے ایک مشفق ہستی کے روپ میں پیش کیا، جس کا تعلق اپنے بندوں اور مخلوق سے سَرتاسَر شفقت اور محبت پر مبنی ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کے تصوّر میں خدا تعالیٰ سزا دینے کے مقابلے میں معاف کر دینے کے بہانے کا متلاشی نظر آتا ہے اور اُس کی ہر مشیت کا محرک رحم وکرم کا جذبہ ہے نہ کہ انتقام اور بدلہ کا۔ اپنی اسی عالمگیر شفقت اور محبت کی وجہ سے حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں خدا تعالیٰ امیروں کے مقابلے میں غریبوں اور متقیوں کے مقابلے میں گنہگاروں سے زیادہ قریب ہے۔ اِس کے علاوہ یہودیوں کے تصوّر میں خدا تعالیٰ کا معاہدہ یہودیوں سے من حیث القوم تھا۔ اِس میں افراد کی ذاتی طور پر کوئی نمایاں حیثیت نہیں تھی، لیکن حضرت عیسیٰؑ نے خدا تعالیٰ کا باپ کی حیثیت سے تصوّر دے کر ہر شخص کو خدا کی پدری شفقت میں حصّہ دار بنایا اور اِس طرح بندوں کے خدا تعالیٰ کے ساتھ شخصی تعلّق پر زور دیا۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ اِس نوع کے تعلّق کی تبلیغ کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں اخلاص، فقر، توکل، غنا اور ایثار جیسی نیکیاں بہت نمایاں ہیں۔

دوسری طرف خدا اور بندوں کے مابین تعلّق کی بنیاد محبت کے جذبہ پر رکھنے کا ایک دوسرا پہلو یہ تھا کہ بندوں کے مابین آپس میں بھی تعلقات محبّت ہی کے واسطے سے ہوں۔ کیونکہ محبّت ایک ایسی شمع ہے کہ جس دل میں بھی روشن ہو جائے اُس کے تمام تعلقات میں اُسی کا عکس نظر آئے گا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں بندوں کے درمیان برادرانہ تعلّق پر بہت زور دیا گیا ہے جیسا کہ اوپر حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات کے ضمن میں سب سے پہلے اقتباس سے ظاہر ہے۔ اِس ضمن میں حضرت عیسیٰؑ نے جن خوبیوں کو

خصوصی اہمیت دی ہے اُن میں مساوات، عفو و درگزر، عیب جوئی سے پرہیز، عجز و انکسار اور اپنے دشمنوں اور برا چاہنے والوں کے ساتھ بھی نیکی کا سلوک سرِفہرست ہیں۔

حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کی ایک اور خصوصیت یہ تھی کہ اس میں نیّت کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے۔ چنانچہ اپنے پہاڑی کا وعظ میں، جو کہ اُن کی تعلیمات میں مرکزی حیثیت کا حامل ہے، حضرت عیسیٰؑ نے یہودیت کے بیشتر اخلاقی احکام کو محض ظاہری حکم تک محدود نہ رکھتے ہوئے اُس کے پیچھے جو نیّت کارفرما ہے اُس کے مطابق حکم لگایا ہے۔ مثلاً،

"تم سن چکے ہو کہ اگلوں سے کہا گیا تھا کہ خون نہ کرنا اور جو کوئی خون کرے گا وہ عدالت کی سزا کے لائق ہوگا۔ لیکن میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ جو کوئی اپنے بھائی پر غصّے ہوگا وہ عدالت کی سزا کے لائق ہوگا اور جو کوئی اپنے بھائی کو پاگل کہے گا وہ صدر عدالت کی سزا کے لائق ہوگا اور جو اس کو احمق کہے گا وہ آتشِ جہنّم کا سزاوار ہوگا۔"

. . . .

"پھر تم سُن چکے ہو کہ اگلوں سے کہا گیا تھا کہ جھوٹی قسم نہ کھانا بلکہ اپنی قسمیں خداوند کے لیے پوری کرنا۔ لیکن میں تم سے کہتا ہوں کہ بالکل قسم نہ کھانا۔ نہ تو آسمان کی کیونکہ وہ خدا کا تخت ہے۔ نہ زمین کی کیونکہ وہ اس کے پاؤں کی چوکی ہے۔ نہ یروشلم کی کیونکہ وہ بزرگ بادشاہ کا شہر ہے۔ نہ اپنے سر کی قسم کھانا کیونکہ تو ایک بال کو بھی سفید یا کالا نہیں کر سکتا۔"

(متّی، باب پنجم: آیات ۲۲-۲۱، ۳۶، ۳۳-)

وعلیٰ ہٰذا القیاس۔ اِس طور پر اخلاقی احکام کے پیچھے جا کر انسان کے باطن میں برائیوں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی کوشش کرتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ نے اِس وعظ میں تزکیۂ نفس کا وہ لائحہ عمل پیش کیا ہے، جس پر ہر زمانے میں عیسائیوں کو ناز رہا ہے۔

حضرت عیسیٰؑ کا ایک عام طریقہ یہ تھا کہ وہ بہت سی نصیحت کی باتیں تمثیلوں میں بیان کرتے تھے۔ تمثیل کا طریقہ یہودی طرزِ کلام میں غیر معروف نہیں تھا، لیکن حضرت عیسیٰؑ نے اُس کو جس بڑے پیمانے پر اور جس خوبی کی ساتھ استعمال کیا وہ یقیناً غیر معمولی تھا۔ اپنی

متعدد تعلیمات کے لیے تمثیلوں کا جامہ پسند کرنے کے سلسلے میں ایک خیال یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ وقت اور ماحول کو دیکھتے ہوئے اپنی بہت سی تعلیمات کو کھلم کھلا واضح الفاظ میں پیش کرنا موزوں نہیں سمجھتے تھے، اِس لیے اُن کو تمثیل کے پیرایہ میں بیان کرتے تھے، جس سے سمجھنے والے بات کو سمجھ لیتے تھے مگر مخالفین کے لیے ایک پردہ رہ جاتا تھا۔ دوسری طرف تمثیل کے ذریعہ بعض اوقات مطلب زیادہ واضح اور زود فہم ہو جاتا ہے، اس لیے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ نے کئی موقعوں پر تمثیلوں کا استعمال اِسی اعتبار سے اختیار کیا ہو کہ اُن کے بغیر پڑھے لکھے سادہ لوح مخاطبین اُن کے مفہوم کو آسانی سے سمجھ سکیں۔ اِس کے علاوہ اکثر اوقات حضرت عیسیٰؑ اپنے حواریوں اور شاگردوں کو اِن تمثیلوں کا مطلب بھی سمجھا دیتے تھے۔ مثلاً حضرت عیسیٰؑ کی بعثت کے ابتدائی زمانے کا ذکر کرتے ہوئے مرقس اپنی انجیل میں لکھتے ہیں:

"وہ پھر جھیل کے کنارے تعلیم دینے لگا اور اُس کے پاس ایسی بڑی بھیڑ جمع ہو گئی کہ وہ جھیل میں ایک کشتی میں جا بیٹھا اور ساری بھیڑ خشکی پر جھیل کے کنارے ہی رہی ؛ اور وہ اُن کو تمثیلوں میں بہت سی باتیں سکھانے لگا اور اپنی تعلیم میں اُن سے کہا : سنو! دیکھو ایک بونے والا بیج بونے نکلا ؛ اور بوتے وقت یُوں ہوا کہ کچھ راہ کے کنارے گرا اور پرندوں نے آکر اُسے چگ لیا ؛ اور کچھ پتھریلی زمین پر گرا جہاں اُسے بہت مٹّی نہ ملی اور گہری مٹّی نہ ملنے کے سبب سے جلد اُگ آیا ؛ اور جب سورج نکلا تو جل گیا اور جڑ نہ ہونے کے سبب سے سُوکھ گیا ؛ اور کچھ جھاڑیوں میں گرا اور جھاڑیوں نے بڑھ کر اُسے دبا لیا اور وہ پھل نہ لایا ؛ اور کچھ اچھی زمین پر گرا اور وہ اُگا اور بڑھ کر پھلا اور کوئی تیس گُنا کوئی ساٹھ گُنا کوئی سو گُنا پھل لایا ؛ پھر اُس نے کہا جس کے سُننے کے کان ہوں وہ سُن لے ۔" (مرقس،

باب چہارم: آیات ۹-۱)

بھیڑ کے چھٹ جانے کے بعد جب حضرت عیسیٰؑ اکیلے رہ گئے تو اُن کے خصوصی شاگردوں نے اُن سے اِن تمثیلوں کی بابت پوچھا۔ حضرت عیسیٰؑ نے پہلے اِس رمز کی طرف اشارہ کیا کہ یہ باتیں تمثیلوں میں اِس لیے ہیں تاکہ جو ایمان والے ہیں وہ تو بات کو سمجھ لیں

لیکن جو لوگ غیر ہیں وہ سنتے ہوئے بھی نہ سمجھیں، پھر انھوں نے مذکورہ بالا تمثیل کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ اگر تم اس تمثیل کو نہیں سمجھے تو دیگر تمثیلوں کو کیسے سمجھو گے۔
اِس کے بعد انھوں نے اس تمثیل کی تفصیل بیان کہ کہ بونے والے سے مُراد نصیحت کرنے والا ہے (یعنی حضرت عیسیٰؑ خود) بیج سے مراد نصیحت کی باتیں ہیں۔ جو بیج راہ کے کنارے گرے اور اُن کو پرندوں نے چُگ لیا وہ، وہ لوگ ہیں جو نصیحت سنتے ہیں مگر فی الفور شیطان اُن کے دل سے اُس کو اُچک لے جاتا ہے۔ اور پتھریلی زمین سے مُراد وہ لوگ ہیں جو ابتداً خوشی سے کلام کو قبول کر لیتے ہیں مگر اُن کے دل میں اِس کا قیام جڑ نہیں پکڑ پاتا اور جب بھی کوئی امتحان کا موقعہ آتا ہے تو وہ ٹھوکر کھا جاتے ہیں۔
جن بیجوں کو جھاڑیوں نے دبا لیا اُن سے مُراد ایسے لوگ ہیں جنھوں نے کلام کو سنا مگر دنیوی فکر اور مال و دولت کے لالچ نے اُس نصیحت کے اثر کو دبا دیا اور وہ بے ثمر رہ گئی۔ اور اچھی زمین سے مُراد وہ لوگ ہیں جو کلام کو سنتے ہیں، قبول کرتے ہیں اور پھل لاتے ہیں (اچھے عمل کرتے ہیں)، کوئی تیس گُنا، کوئی ساٹھ گُنا اور کوئی سَو گُنا[۹]۔

عیسائی عقائد کی تشکیل:

گو حضرت عیسیٰؑ کی مندرجہ بالا اور دیگر تعلیمات ہر دور میں عیسائیوں کے لیے رہنمائی کا سامان فراہم کرتی رہی ہیں، لیکن جیسا کہ ہم نے شروع میں ذکر کیا ہے، عیسائیت کی بنیاد اِن تعلیمات پر نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو عیسائیت کبھی بھی یہودیت کے اندر ایک متصوفانہ سلسلے سے ہٹ کر اپنی جگہ ایک الگ خود مختار مذہب کی حیثیت نہیں اختیار کر سکتی تھی۔ عیسائیت کی ابتدائی تاریخ، فکر اور عقائد کے اعتبار سے، درحقیقت اِسی کش مکش سے عبارت ہے جس میں ایک طرف تو اُس کو یہودیت کے مقابلے میں اپنا آزادانہ وجود قائم کرنا تھا اور دوسری طرف رومی سلطنت میں رائج مشرکانہ مذاہب کے سامنے اپنے سامی تصوّرِ مذہب کی حقانیت کو ثابت کر دکھانا تھا۔ اِس سلسلے میں عیسائیت کو پہلا سابقہ تو یہودیت سے ہی پڑا، کیونکہ اسی کے درمیان عیسائیت کی ابتدا ہوئی تھی، البتہ اِس کے بعد بہت جلد ہی عیسائیت رومی تہذیب سے بھی براہِ راست نبرد آزما ہو گئی۔
عیسائی روایت کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کی دُنیوی زندگی کا اختتام جن حالات میں

ہوا تھا وہ بظاہر بے کسی، ذلّت اور لاچاری کی انتہا ہونے کے علاوہ، مخالف قوتوں کے مقابلے میں حضرت عیسیٰؑ کی شکستِ فاش سے ہی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اُن کے حواریوں کے لیے، جنھوں نے خود بھی حضرت عیسیٰؑ کی گرفتاری کے وقت راہِ فرار اختیار کی، یا اُن کے دیگر شاگردوں اور معتقدین کی نظر میں جو حضرت عیسیٰؑ کو (بقول عیسائیوں کے) مصلوب ہونے سے بچانے کے لیے کچھ بھی نہ کرسکے، یہ صورتِ حال انتہائی المناک اور تکلیف دہ رہی ہوگی۔ دوسری طرف حضرت عیسیٰؑ کے دورانِ حیات اُن کے حواری اور شاگرد اُن کی شخصیت کے بارے میں کسی قطعی نتیجہ تک پہنچنے سے قاصر رہے تھے۔ "مسیح" کا جو تصوّر اُس وقت یہودی معاشرہ پر چھایا ہوا تھا، حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت بظاہر اُس سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی تھی۔ خود حضرت عیسیٰؑ نے اِس سلسلے میں ہمیشہ مبہم انداز اختیار کیا اور واضح الفاظ میں اپنے "مسیح" ہونے کے اقرار سے کتراتے رہے۔ چنانچہ گو اناجیلِ اربعہ کا حضرت عیسیٰؑ کی مسیحائی پر پورا یقین ہے، لیکن سوائے چوتھی انجیل کے جو اس سلسلے میں واضح بیانات پیش کرتی ہے، پہلی تینوں اناجیل میں حضرت عیسیٰؑ کی زبانی اپنے "مسیح" ہونے کا اقرار بہت کمیاب اور اشاراتی انداز میں ہے۔ چوتھی انجیل کے بارے میں ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ وہ دینیاتی تصوّرات سے مملوء ہے اور ابتدائی عیسائی عقائد کی توضیح اُس کا ایک اہم مقصد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اِس کے ساتھ ساتھ سارے حواری اور تمام شاگرد حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت سے غیر معمولی طور پر متأثر اور اُن کی تعلیمات کی حقانیت کے قائل تھے۔

عیسائی روایت کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب ہوجاتے کے بعد یہ حقیقت یقیناً ایک لاینحل مسئلہ کے طور پر حضرت عیسیٰؑ کے شاگردوں کے سامنے آئی ہوگی کہ اِس قدر غیر معمولی روحانیت کی حامل، اور ایسی شخصیت جو اپنے معجزات کی وجہ سے خدا تعالیٰ سے خصوصی تقرّب رکھتی ہوئی معلوم ہوتی تھی، ایسی بے کسی کی موت کا شکار ہو۔ چنانچہ غالباً اِس مسئلہ سے متعلق شاگردوں کے روحانی اضطراب کا نتیجہ سب سے پہلے اِس عقیدہ کی صورت میں ظاہر ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ موت سے مغلوب نہیں ہوسکے، اور اگرچہ اُن کا صلیب پر چڑھایا جانا خدائی مصلحتوں کی وجہ سے اور اُن کی مرضی سے عمل میں لایا گیا، لیکن اپنے مرنے کے بعد تیسرے دن وہ زندہ ہوگئے اور اپنی حقیقی نوعیت کے اعتبار سے نورانی جسم

کے ساتھ چالیس دن تک مختلف اوقات میں شاگردوں سے ملتے اور کلام کرتے رہے۔ چالیس دن کے بعد وہ آسمان پر اٹھا لیے گئے جہاں وہ اپنی خصوصی حیثیت کے مطابق خدا کے داہنی طرف بیٹھے ہیں۔

اس تصور کا بصورتِ عقیدہ بیان اور مندرجہ بالا توجیہہ اس معاملے کو سمجھنے کی ہماری ذاتی کوشش ہے، ورنہ عیسائی روایت میں تو حضرت عیسیٰؑ کا مرنے کے بعد زندہ ہونا اور چالیس روز کے بعد آسمان پر اٹھایا جانا ایک امرِ واقعہ کے طور سے بیان ہوا ہے جس کے عینی شاہد گیارہ حواری (بارھواں حواری غدّاری کی بنا پر امت سے خارج ہو گیا تھا) اور چند دیگر شاگرد تھے جس میں کچھ عورتیں بھی شامل تھیں۔ ان حواریوں اور شاگردوں نے نہ صرف حضرت عیسیٰؑ کا اس کیفیت میں مشاہدہ کیا، بلکہ پہلی مرتبہ وہ اِس سلسلے میں یقین حاصل کر سکے کہ حقیقتاً حضرت عیسیٰؑ ایک غیر معمولی اور "خصوصی" شخصیت کے حامل تھے، یعنی وہ وہی "مسیح" موعود تھے جس کا مدتوں سے یہودیوں کو انتظار تھا گویا اُس یقین اور اطمینان کے حصول کے لیے، جس کی کمی کا ذکر بارہا حضرت عیسیٰ نے حواریوں سے کیا تھا، اِسی سب سے بڑے معجزے یعنی حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب ہو کر زندہ ہونے کا انتظار تھا۔ بہرحال اَب جب کہ یہ بات حواریوں کے لیے واضح ہو گئی کہ حضرت عیسیٰؑ ہی "مسیحِ موعود" تھے تو اُن کے جوش اور ایمان کی حد نہ رہی اور وہ ہر قیمت پر پچھلی تمام بے یقینیوں کا کفارہ اَدا کرنے پر تیار ہو گئے۔

اِس ضمن میں یہ چیز بھی قابل ذکر ہے کہ جب روحُ القدُس کے نزول کے بعد (اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) حواریوں کا ایمان مزید پختہ ہو گیا تو انھوں نے یہودی مقدس کتابوں (عہد نامۂ قدیم) سے وہ حسب حال پیشین گوئیاں اور متعلقہ عبارتیں ڈھونڈھ نکالیں جو حضرت عیسیٰؑ پر صادق آتی تھیں اور اُن کے "مسیح" ہونے پر دلالت کرتی تھیں۔ چنانچہ رسولوں کے اعمال میں پطرس (جو حواریوں کا سردار تھا) کی حضرت عیسیٰؑ کے بعد پہلی عام تقریر میں زبور سے تین حوالے ایسے دیے گئے ہیں جو اُس کے خیال میں حضرت داؤدؑ کی زبانی حضرت عیسیٰؑ کے مرنے کے بعد جی اُٹھنے اور اُن کے "مسیح" ہونے پر دلالت کرتے ہیں[۱۰]۔ اِس سلسلے میں آگے چل کر یسعیاہ نبی کے الہام میں امت کے "مظلوم خادم" کے تصور کو بھی حضرت عیسیٰؑ پر صادق آتے ہوئے دکھایا گیا ہے[۱۱]۔

اگرچہ اناجیل کی رُو سے حضرت عیسیٰؑ نے اپنے آسمان پر اٹھائے جانے سے قبل حواریین کو تمام دنیا میں پھیل جانے اور آسمانی بادشاہت کے جلد قائم ہونے کی خوشخبری سنانے کا حکم دیا تھا لیکن لوقا کی انجیل اور رسولوں کے اعمال کے مطابق حضرت عیسیٰؑ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ میرے بعد اُس وقت تک یروشلم میں ہی رُکے رہنا جب تک کہ آسمان سے تم پر روح القدس نازل نہ ہو جائے۔ کیونکہ روح القدس کے ذریعہ ہی حواریین کو وہ 'قوت کا لباس، عطا ہونے والا تھا جو اُن کے ایمان کو کامل اور اُن کو روحانی طاقت سے بھر دینے والا تھا۔

روح (عبرانی: روحا) کا تصور ایک قدیم یہودی روایت رہی ہے جو ابتدًا اپنے لفظی معنی "ہوا" کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔ چونکہ جانداروں میں سانس زندگی کی علامت ہے اس لیے اس کا استعمال قوتِ زندگی کے لیے بھی ہونے لگا۔ جب اِس کو خدا کے ساتھ مخصوص کیا جاتا تھا جیسے روح اِلوہیم تو اس سے مراد خدا کی قوت، اُس کا دَم وغیرہ، ہونے لگا۔ رفتہ رفتہ یہ تصور عام ہو گیا کہ خدا تعالیٰ جس بندے کو مقرب فرماتے ہیں اُس کو اپنی روح (اپنے سانس، اپنی قوت) سے مَس کر دیتے ہیں۔ یہودی روایت میں روحِ الٰہی ہمیشہ قوت، تندی اور اپنے معمول کو مغلوب کر دینے کی خصوصیات سے متصف رہی، البتہ بعد میں اُس کو اعلا اخلاقی صفات کا منبع بھی تصور کیا جانے لگا۔ اسیریٔ بابل کے بعد روحِ الٰہی کے ساتھ یہ تصور بھی وابستہ ہو گیا کہ یہ پیغمبروں پر نازل ہو کر اُن کی ہدایت اور اُن پر خدا کی مرضی ظاہر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ روح الٰہی پیغمبروں میں تبلیغ کی صلاحیت اور مخالفت برداشت کرنے کی قوت بھی پیدا کرتی تھی۔ اس سے پہلے پہلے روحِ الٰہی کے تصور میں بطور ایک قوت کے جسمانی اور نفسیاتی تبدیلیاں پیدا کرنے کی صفت سب سے نمایاں تھی مگر اب اسیریٔ بابل کے بعد اس کے روحانی پہلو پر بہت زور دیا جانے لگا اور اُس میں 'قدوسیت' کی صفت اتنی نمایاں دیکھی گئی کہ اِس کے لیے روحُ القدس کا لقب ہی اختیار کر لیا گیا۔[۱۱۵] اسی روایت کے تسلسل میں عیسائیوں نے حضرت عیسیٰؑ کو ماں کے پیٹ میں آنے کے وقت سے ہی روحُ القدس کے زیرِ اثر سمجھا۔ اِن کی معجزانہ پیدائش اور بچپن کے غیر معمولی واقعات روحُ القدس کی قوت کے واسطہ سے ہی عمل میں آئے۔ پھر حضرت یحییٰؑ سے بپتسمہ لینے

کے بعد جب روحُ القدُس فاختہ کی شکل میں اِن پر نازل ہوا تو وہ مزید اِس کی قوت سے معمور ہو گئے۔ چنانچہ اپنی پیغمبری کی ابتدا میں چالیس دن کی ریاضت اور ابلیس کے ذریعہ کی جانے والی آزمائش میں کامیابی اُسی روحانی طاقت کی بدولت تھی جو روحُ القدُس کا عطیہ تھی۔ اپنے دورِ پیغمبری میں حضرت عیسیٰؑ کا مختلف مصائب کا برداشت کرنا، اُن کا یقین و خود اعتمادی اور اُس سے بڑھ کر اُن کی مسیحائی کے معجزات، اِسی روحُ القدُس کی قوت کا کرشمہ تھے۔ عیسائیوں کے نزدیک حضرت عیسیٰؑ کا مرنے کے بعد جی اٹھنا بھی خدا کے حکم سے اسی روحُ القدُس کے ذریعہ سے تھا[۱۳]

دوبارہ زندہ ہو جانے پر حضرت عیسیٰؑ انسانی جامہ کی کثافت کو اتار پھینک کر روحُ القدُس میں سرتا سر غرق ایک نورانی جسم کے ساتھ ظاہر ہوئے۔ اُس وقت حضرت عیسیٰؑ اور روحُ القدُس تقریباً ایک ہو گئے تھے۔ اگرچہ دینیاتی اعتبار سے اُن کو ایک دوسرے کا مترادف نہیں کہا جا سکتا، لیکن عملی اعتبار سے اُن میں سے ایک سے بہرہ ور ہونا دوسرے سے بہرہ ور ہونا تھا، اور عہد نامہ جدید کے مختلف مرتبین، خصوصاً پولس نے اپنے خطوط میں مستقل مبعوث حضرت عیسیٰؑ اور روحُ القدُس کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا ہے، بلکہ ایک موقع پر تو پولس نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ:

"اور خداوند (حضرت عیسیٰؑ) روح ہے اور جہاں کہیں خداوند کا روح ہے وہاں آزادی ہے۔" (کرنتھیوں دوم، باب سوم: آیت ۱۷)۔

اِسی تصور کا نتیجہ یہ عقیدہ تھا کہ اپنے نزول کے بعد عیسائی کلیسیا میں روحُ القدُس کی موجودگی حضرت عیسیٰؑ کی موجودگی ہے، جو قیامت کے قریب اپنے دوبارہ جسمانی طور پر ظاہر ہونے تک اِسی صورت میں اپنے معتقدین کو فیض پہنچاتے اور اُن کی رہنمائی کرتے رہیں گے۔ (عیسائی نقطۂ نظر سے اِس فیض کا حصول بپتسمہ لے کر عیسائی کلیسیا میں شامل ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے[۱۴]

حضرت عیسیٰؑ کے آسمان پر اٹھائے جانے کے تقریباً دس دن بعد جب حواری یہودی تہوار شبوعس کے لیے ایک گھر میں جمع تھے، روحُ القدُس حسب وعدہ اُن پر نازل ہوا اور اُن کو جوش و سرمستی سے بھر دیا۔ رسولوں کے اعمال میں اِس واقعہ کے اثرات کے طور پر کئی غیر معمولی باتیں بتائی گئی ہیں، مثلاً آندھی کا زناٹا سنائی دینا، آگ کے

شعلوں کا دکھائی دینا اور حواریوں میں سے ہر ایک پر ٹھہر جانا، حواریوں کا اجنبی زبانیں بولنے لگ جانا وغیرہ، لیکن روح القدس کے نزول کا بڑا فائدہ اخلاقی و روحانی تھا، جس کے سبب حواریوں کو کامل یقین و ایمان، حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت میں نئی بصیرت (اُن کی "اُلوہی" حقیقت اور اُن کے مسیح ہونے کا واضح انکشاف) مقدس کتابوں کی پیشین گوئیوں کے حضرت عیسیٰؑ پر منطبق ہونے کا علم، مصائب و مشکلات میں استقلال اور برداشت، مختلف النوع کرامات اور حضرت عیسیٰؑ کی طرح مسیحائی کی صلاحیت، موثر قوتِ بیان و عمل اور مستقبل کے بارے میں پیشین گوئیاں کرنے کا علم وغیرہ حاصل ہوا۔ اُس وقت سے روح القدس عیسائی کلیسیا یعنی عیسائیوں کی جماعت میں مقیم ہو گیا اور اس جماعت کے رہنما ہونے کی حیثیت سے، حواریوں کے ذریعہ، نئے عیسائی ہونے والوں کو بخشا جاتے لگا۔ حواریوں میں یہ صلاحیت بھی تھی کہ وہ جس کو مناسب سمجھتے اپنا خلیفہ بنا سکتے تھے اور وہ بھی ان کی طرح بپتسمہ (بیعت کی رسم) پوری کرا کے روح القدس کو دوسروں تک پہنچا سکتا تھا۔[۱]

روح القدس کے نزول کے بعد حضرت عیسیٰؑ کی حسب ہدایت حواری تندہی کے ساتھ تبلیغ کے کام میں مصروف ہو گئے اور انھوں نے پوری جرأت اور بے باکی سے نہ صرف یروشلم اور مختلف شہروں میں آباد یہودیوں کے درمیان حضرت عیسیٰؑ کی مسیحائی، ان کی اُلوہی حقیقت اور اُن کے ذریعہ عنقریب قائم ہونے والی آسمانی بادشاہت میں شرکت کی دعوت دینی شروع کر دی، بلکہ حواریوں میں سے چند نے غیر یہودی اقوام کے لوگوں کو بھی اِس دعوت میں شریک کر لیا اور اُن کو بھی بپتسمہ دے کر عیسائی بنانے لگے۔ اِس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ اِن حواریوں اور ابتدائی عیسائی جماعت کے نزدیک قیامت بہت جلد آنے والی تھی، یعنی حضرت عیسیٰؑ کی دوبارہ واپسی اور "آسمانی بادشاہت" کے قیام میں، جس میں کہ حضرت عیسیٰؑ کے معتقدین اُن کے ساتھ حکمرانی میں شریک رہیں گے، کچھ بہت زیادہ دیر نہیں تھی۔ اِن میں سے بہتوں کو یقین تھا، جیسا کہ حضرت عیسیٰؑ نے ان سے وعدہ بھی کیا تھا، کہ وہ یہ سب واقعات اپنی زندگی میں ہی دیکھ لیں گے۔[۲] بہر حال اس یقین کے ساتھ جس نے ان کے جوش و خروش اور خود اعتمادی میں اضافہ ہی کیا تھا، انھوں نے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اس خوش قسمتی میں شریک کرنے کے لیے دن

رات تبلیغ کے کام کو جاری رکھا اور بڑی تعداد میں لوگوں کو عیسائی بناتے گئے۔

اسی ابتدائی دور میں عیسائیت کے پھیلنے کے ساتھ یہ مسئلہ بھی باقاعدہ طور پر سامنے آگیا کہ یہ جو چند حواریوں نے غیر یہودیوں کو اس روحانی دعوت میں شریک کر لیا ہے یہ کہاں تک جائز ہے، اور آیا کہ غیر اقوام کے لوگ بھی "آسمانی بادشاہت" میں شریک ہو سکتے ہیں یا یہ صرف یہودی نژاد لوگوں کے لیے مخصوص ہے۔ یہاں یہ امور پیشِ نظر رہنے چاہئیں کہ یہودی ہمیشہ سے اپنے نسلی اور مذہبی افتخار پر یقین رکھتے رہے ہیں۔ وہ دیگر اقوام کو نہ صرف حقیر و کمتر بلکہ خدا کی رحمت و برکت سے باہر بھی سمجھتے تھے۔ "مسیح" کا تصور اسی مذہبی و قومی برتری کو ثابت کر دکھانے کا سہارا تھا۔ حضرت عیسیٰؑ یہودیوں میں اصلاح و تربیت کا کام کرتے رہے۔ اب جب کہ اُن میں سے کچھ یہودیوں پر جو کہ عیسائی ہو گئے تھے، یہ ثابت ہو گیا تھا کہ حضرت عیسیٰؑ ہی ان کے "مسیح" تھے تو گویا یہ بات بھی ظاہر ہو گئی تھی کہ حضرت عیسیٰؑ کے ذریعہ ہی یہودیوں کو وہ خیر و برکت اور کامیابی (گو روحانی نوعیت کی ہی سہی) ملنے والی تھی جس کا قدیم مقدس کتابوں میں وعدہ کیا گیا تھا۔ اس لیے اُن یہودی عوام کے سامنے جنھوں نے عیسائیت کو قبول کر لیا تھا لازماً یہ سوال پیدا ہوا کہ ایک ایسی خیر و برکت میں جو ہمیشہ سے صرف بنی اسرائیل کے لیے مخصوص سمجھی جاتی رہی ہے غیر یہودی کس طرح شریک ہو سکتے ہیں۔

اب تک جو یہودی بھی عیسائی بنے تھے انھوں نے حضرت عیسیٰؑ کی سنّت کے مطابق موسوی شریعت کے ساتھ ساتھ عیسائیت کو قبول کیا تھا، چنانچہ انھوں نے، اور خاص طور پر اُن عیسائیوں نے جو یہودیوں کے طبقۂ علما میں سے عیسائی بنے تھے، یہ موقف اختیار کیا کہ دیگر اقوام کے لوگ جب تک حضرت عیسیٰؑ پر ایمان لانے کے ساتھ ساتھ ختنہ اور موسوی شریعت کو بھی پورے طور پر نہیں اپنائیں گے اُن کی نجات نہیں ہو گی۔ اس کے برخلاف اہم حواری، جن میں اُن کا رہنما پطرس بھی شامل تھا، یہ تصور رکھتے تھے کہ نجات کا انحصار صرف حضرت عیسیٰؑ پر ایمان لانے ہی پر ہے اور موسوی شریعت کی پابندی یہودی عیسائیوں کے لیے تو ضروری ہو سکتی ہے کہ اُن کے لیے یہ خدا کی طرف سے نازل کی گئی تھی، لیکن دیگر اقوام کے لوگوں کو اس کی تکلیف دینا مناسب نہیں ہے۔ اُن کی نظر میں نجات کا دار و مدار ایمان پر تھا نہ کہ شریعت پر۔ اس کش مکش کا خاتمہ حواریوں کے اس اجتماعی فیصلہ پر ہوا کہ غیر یہودی

عیسائیوں کے لیے بُتوں کی قربانی کا گوشت، خون اور گلا گھونٹے ہوئے جانوروں کے کھانے پینے، اور حرام کاری سے پرہیز کے علاوہ موسوی شریعت کی اور کوئی پابندی لازم نہیں ہے[۱۶] اِن چیزوں کے ساتھ ایمان لاتے کے بعد حضرت عیسیٰؑ کے ذریعہ جاری ہوئے فیض و برکت اور نجات میں وہ بھی اسی طرح شریک ہیں جیسے کہ یہودی نژاد عیسائی۔ بہت جلد وہ وقت آنے والا تھا کہ غیر یہودی اقوام میں عیسائیت کی کثیر اشاعت کے باعث یہودی نژاد عیسائی آٹے میں نمک کے برابر رہ جانے والے تھے، اور پھر رومی حکومت کے ذریعہ یروشلم کی تباہی کے بعد یہ گروہ تقریباً معدوم ہی ہوجانے والا تھا۔

رومی حکومت کے اندر غیر یہودی اقوام میں عیسائیت کی اس بڑے پیمانے پر ترویج و اشاعت کی واحد ذمہ دار شخصیت پولُس رسول کی تھی۔ اس کی دن رات کی جانفشانی اور دُور دراز کے مسلسل سفروں کے ذریعہ عیسائیت کی کامیاب تبلیغ کے پیش نظر ہی رسولوں کے اعمال کا بیشتر حصہ صرف اُن کی اِس دَور کے حالات زندگی پر ہی مشتمل ہے۔ اِس حصہ سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ کس طرح حضرت عیسیٰؑ کے بعد ایک مختصر مدت کے اندر ہی عیسائیت رومی سلطنت کے مشرقی حصّے کے تمام اہم شہروں میں چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی شکل میں مستحکم ہو چکی تھی اور ان جماعتوں کا دائرہ مسلسل وسیع ہوتا جارہا تھا۔ یہی وہ دَور بھی تھا جب عیسائیت کے بنیادی عقائد تشکیل پا رہے تھے۔ ان میں سے بیشتر کی ترویج اور خصوصاً نسبتاً پیچیدہ تصوّرات کو واضح عقائد کی شکل دینے کا سہرا بھی پولُسؔ ہی کے سر ہے۔

پولُس، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اپنے عیسائی ہونے سے پہلے ایک یہودی عالم تھے۔ وہ یہودی فقیہوں کے ایک ایسے خاندان سے تھے جو یونانی تمدن اور علوم عقلیہ سے بھی بہرہ ور تھا، چنانچہ اُن کو پیدائشی طور پر رومی شہریت بھی حاصل تھی جو ان کے خاندان کی یونانیت پسندی کی علامت سمجھی جاسکتی ہے۔ اپنے عیسائی ہونے کے بعد سے وہ جس جوش و خروش سے تبلیغ کے کام میں لگ گئے تھے، اُس کے نتیجہ میں مشرقی رومی سلطنت کے تقریباً تمام شہروں کی عیسائی جماعتیں (چرچ) اپنے قیام کے لیے انھیں کی منّت گزار تھیں اور اُن کو اپنا پیرو مرشد گردانتی تھیں۔ اپنے تبلیغی سفروں کے دوران پولُس نے پچھلے قائم کردہ عیسائی مرکزوں سے تعلق قائم رکھنے کا اہتمام رکھا، اور جب کبھی اُن عیسائی مراکز کی ابتدائی زندگی میں کوئی بحرانی دور آیا تو اگر وہ خود موقع پر پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، تو انھوں نے

تفصیلی خطوط کے ذریعہ اُس علاقے کے مراکز، یا کسی مخصوص مرکز کے عیسائیوں کو، نظری وعملی ہدایات بہم پہنچائیں۔ اِن خطوط میں سے چودہ (۱۴) خطوط آج عہد نامہ جدید میں شامل ہیں جن میں سے دس (۱۰) دانشوروں کے نزدیک، تقریباً یقینی طور پر پولُس کی طرف منسوب کیے جاسکتے ہیں۔ یہ تمام خطوط کم وبیش دینی تعلیمات اور سچا عیسائی بننے کے لیے عملی ہدایات سے پُر ہیں۔ اِن خطوط میں وہ تمام عقائد جو عیسائیت کی بنیاد بنے، منظم طور پر پیش کیے گئے ہیں، اور گو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے بیشتر عقائد دوسرے حواریوں کی نظر میں بھی رہے ہوں گے، لیکن اس وقت عہد نامہ جدید کی تحریروں میں سب سے قدیم تحریریں جن میں یہ عقائد بیان ہوئے ہیں پولُس (پال) کے خطوط ہی ہیں۔ اناجیل اربعہ یا بعض دوسرے حواریوں کے خطوط اور رسالے، تاریخی اعتبار سے پولُس کے خطوط کے بعد ہی تحریر میں لائے گئے ہیں اپنی پچھلی زندگی میں ایک یہودی عالم دین ہونے اور ساتھ ساتھ یونانی علوم عقلیہ سے واقف ہونے کے ناتے پولُس کی نگاہ دینی تصورات اور اُن کے منطقی مدلولات پر بہت گہری تھی۔ چنانچہ اپنے خطوط (مثلاً، رومیوں کے نام یا گلیتیوں کے نام) میں جب وہ عیسائی عقائد اور دینیات پر لکھتے ہیں تو اس میں ایسی منطقی ہم آہنگی پائی جاتی ہے، اور عیسائیت کا بحیثیت ایک ممتاز اور منفرد مذہبی روایت کے ایسا مکمل تصوّر ابھرتا ہے، جو سوائے یوحنا کی انجیل کے عہد نامہ جدید کی کسی اور تحریر میں نہیں ملتا۔

اُن عقائد کے علاوہ جن کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، مثلاً، حضرت عیسیٰؑ کی حیات بعد الموت، اُن کی الوہیت (ابن اللہ کی حیثیت سے) اور اُن کا "مسیح" ہونا، آسمان پر اٹھائے جانے کے بعد اُن کا خدا کے داہنے ہاتھ پر بیٹھا ہونا، قیامت کے قریب اُن کی دوبارہ آمد اور اِس دوران روح القدس کے ذریعہ اُن کا عیسائی امت میں قیام وغیرہ، جو کہ عیسائیت کے سب سے ابتدائی عقائد کہے جاسکتے ہیں، پولُس اپنے خطوط میں پُرزور طریقہ سے مندرجہ ذیل عقائد کی بھی تشریح وتبلیغ کرتے ہیں۔

اگرچہ اُس فیصلہ میں کہ غیر یہودی اقوام کے لیے موسوی شریعت کی پابندی ضروری نہ قرار دی جائے دوسرے حواریین بھی شریک تھے مگر جس شدّومد کے ساتھ پولُس نے یہودی شریعت کو ایک طوقِ غلامی سے تعبیر کیا ہے اور صرف حضرت عیسیٰ مسیحؑ پر ایمان کو ہی وسیلۂ نجات قرار دیا ہے، وہ صرف انھیں کا حصّہ ہے۔ اپنے خطوط میں پولُس

اس موضوع کو بار بار اٹھاتے ہیں اور اس میں اتنی شدت اختیار کرتے ہیں کہ ایک جگہ تو وہ پطرس (حواریوں میں سب سے معزز) پر بھی اس بارے میں منافقت کا الزام لگاتے ہیں، کیونکہ اُن کے خیال میں پطرس یہودیوں کے خوف سے شریعت کے لیے کسی قدر گنجائش نکالنے پر آمادہ ہو گئے تھے حالانکہ عیسیٰ مسیحؑ انسانوں کو اس سے مستغنی کر چکے ہیں۔[1]

دوسری طرف عیسائی تصوّر کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب ہونے کا سانحہ اگرچہ اُن کی حیات بعد الموت اور آسمان پر اٹھائے جانے کے عقیدوں کے بعد سے اپنی تلخی کسی حد تک کھو چکا تھا، مگر یہ تصوّرات بھی پولُس کے نقطۂ نظر سے اس عظیم واقعہ کے ساتھ پورا انصاف کرنے سے قاصر تھے۔ چنانچہ اپنے خطوط میں اُنھوں نے حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب ہونے کی حقیقت بعض نئے تصوّرات کے ساتھ واضح کی ہے جو کہ آگے چل کر عیسائی عقیدہ کے اساطین بن گئے۔ اپنی منطقی اور مجتہدانہ بصیرت سے کام لیتے ہوئے پولُس نے یہ تصوّر قائم کیا کہ جنّت میں حضرت آدمؑ کی خدا کی نافرمانی کے سبب سے اُن کی تمام اولاد یعنی بنی نوعِ انسان خدا سے دور ہو گئی اور ابدی طور پر گناہ اور شیطان کے قبضۂ قدرت میں آ گئی۔ مغربی ایشیا کے قدیم اور معروف نقطۂ نظر کے مطابق جہاں کسی غلام یا قیدی کو آزاد کرانے کے لیے مالک کو ایک متعیّنہ قیمت ادا کرنی پڑتی تھی اور اسی صورت میں اُس کی آزادی مستند و مسلّم قرار دی جا سکتی تھی، انسان کو شیطان کے پنجے سے رہائی دلانے کے لیے اِس عظیم آزادی کے مساوی ہی کوئی عظیم اور بے مثال قیمت ہو سکتی تھی۔ پولُس نے یہ تصوّر دیا کہ خدا تعالیٰ نے اُس لامحدود شفقت کے پیش نظر جو اُس کو بندوں سے ہے اپنے نور کو بطور اپنے بیٹے کے حضرت عیسیٰؑ کی انسانی شکل میں دنیا میں بھیجا، تاکہ وہ انتہائی دُکھ اٹھا کر صلیب پر چڑھے اور اِس طرح اپنے خون سے وہ قیمت ادا کرے جس کے سبب بنی نوعِ انسان ہمیشہ ہمیشہ کے لیے شیطان اور گناہ سے نجات پا سکے۔ اس طرح عیسائیوں کے عقیدہ کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کا صلیب پر چڑھایا جانا، کوئی شخصی اور مخصوص حالات کے تابع معمولی حقیقت نہ تھی بلکہ اُس کا تعلق آفاقی حقائق سے تھا جس میں کائنات کا مقصد اور بنی نوعِ انسان کا مقدر جیسے معاملات داؤں پر لگے ہوئے تھے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس نجات کا مستحق وہی شخص ہو سکتا ہے جو حسب دستور حضرت عیسیٰؑ کے مسیح اور ابن اللہ ہونے پر ایمان لائے اور اُن کو اپنا نجات دہندہ تسلیم کرے۔

اِس کے ساتھ ساتھ پولُس نے حضرت عیسیٰؑ کی آفاقی حیثیت کو مسلّم کرنے کے لیے

یہ تصور بھی دیا کہ وہ ازل سے الوہیت میں شریک تھے، انھیں کے واسطے سے تمام مخلوقات پیدا کی گئیں، انھیں میں ساری کائنات قائم ہے اور پھر انھیں کے واسطے سے تمام اشیا کا خدا کے ساتھ دوبارہ میل ہوا۔[۱۸] بعض جگہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پولُس اپنے جوش اور جذبہ میں بظاہر کچھ متناقص فیہ تصورات بھی بیان کر جاتے ہیں۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ پولُس کے خطوط کی ایک نمایاں خصوصیت اُن کا دینی جوش سے معمور ہونا ہے، جس کی وجہ سے یہ خطوط ہمیشہ عیسائیوں کے لیے ایمان اور عقیدہ کا نہایت مؤثر ماخذ بنے رہے ہیں۔ مثلاً، ایک جگہ تو وہ حضرت عیسیٰؑ کو خدا تعالیٰ کے ساتھ عظمت و کبریائی میں شریک کہتے ہیں اور دوسری جگہ اُن کو سب سے پہلی مخلوق ہستی بتاتے ہیں۔[۱۹] لیکن یہ محض ظاہری تناقص ہو سکتا ہے، کیونکہ درحقیقت اُن کا مقصد ایک طرف تو حضرت عیسیٰؑ کو الوہیت میں شریک کرنا ہے اور دوسری طرف غالباً غناسطی فلسفہ کے زیرِ اثر جو کہ اُس وقت رومی سلطنت میں ایک مقبول فکری رجحان تھا، پولُس حضرت عیسیٰؑ کو "عقلِ اوّل" کے طور سے مخلوقات کا مبدا بھی ثابت کرتے رہتے تھے اور مراد ان تمام تصورات سے ایک ایسی دینیات کی تشکیل تھی جس میں حضرت عیسیٰؑ کو نہ صرف مذہبی زندگی، بلکہ تمام کائنات کے نظام میں اساسی حیثیت دی جا سکے۔

پولُس کے خطوط میں اگر محض اِن دینیاتی تصورات کی تبلیغ ہی ہوتی تو وہ ایک کلامی انداز کی فلسفیانہ تحریر ہو کر رہ جاتے، لیکن ایک جامع مذہبی رہنما کی حیثیت سے پولُس نہ صرف مختلف عیسائی جماعتوں کو روزمرہ زندگی سے متعلق تفصیلی ہدایات دینے میں تکلّف نہیں کرتے بلکہ اِس سلسلے میں وہ عیسائی عقائد کے اخلاقی پہلو کو بہت اہمیت دیتے ہیں مثلاً مقدونیہ کے ایک شہر فلپّی کی عیسائی جماعت کو خط لکھتے ہوئے پولُس اُن کو آپس میں ہمدردی، رحم دلی، خاکساری، محبت اور ایثار کی تلقین کرتے ہیں اور اِس ضمن میں کہتے ہیں۔

> "ویسا ہی مزاج رکھو جیسا مسیح یسوع کا تھا؛ اُس نے اگرچہ خدا کی صورت پر تھا خدا کے برابر ہونے کو قبضہ میں رکھنے کی چیز نہ سمجھا؛ بلکہ اپنے آپ کو خالی کر دیا اور خادم کی صورت اختیار کی اور انسانوں کے مشابہ ہو گیا؛ اور انسانی شکل میں ظاہر ہو کر اپنے آپ کو پست کر دیا اور یہاں تک فرمانبردار رہا

کہ موت بلکہ صلیبی موت گوارا کی۔ اِسی واسطے خدا نے بھی اُسے بہت سربلند
کیا اور اُسے وہ نام بخشا جو سب ناموں سے اعلا ہے۔" (فلپیوں، باب دوم:
آیات ۹ - ۵)

اس طرح یہاں وہ حضرت عیسیٰؑ کے، باوجود اپنی انتہائی عظمت اور بڑائی کے، خاکساری دُکھ اور تکلیف دہ موت اختیار کرنے کو ایک مثال کے طور پر عیسائیوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں کہ اُن کو اِس سے سبق حاصل کرنا چاہیے اور جہاں تک ممکن ہو اِس کے تقلید کی کوشش کرنی چاہیے۔

تثلیث کا عقیدہ جو عرفِ عام میں عیسائیت کی نمایاں خصوصیت قرار پایا، ابتداءً کسی مرتب اور واضح شکل میں نہیں بیان ہوا تھا۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ عہد نامۂ جدید میں اِس کے اجزا متفرق طور پر مذکور ہیں۔ اپنے خطوط میں ایک جگہ جب کہ وہ کرنتھیوں کے نام خط میں آخر میں دعائیہ کلمات لکھ رہے ہوتے ہیں ۔ پولس تثلیث کے تینوں ارکان خدا باپ، خدا بیٹا اور روح القدس کو اکٹھا ایک جملے میں استعمال کرتے ہیں۔

"خداوند یسوع مسیح کا فضل اور خدا کی محبت اور روح القدس کی
شراکت تم سب کے ساتھ ہوتی رہے۔" (کرنتھیوں دوم، باب ۱۳: آیت ۱۴)

اس کے علاوہ عہد نامۂ جدید کی بعد کی تحریروں مثلاً متّی کی انجیل یا یوحنا کی انجیل میں بھی اِن تینوں کا ایک ساتھ ذکر موجود ہے، بلکہ اوّل الذکر یعنی متّی کی انجیل کے آخر میں حضرت عیسیٰؑ حواریوں سے خطاب کرتے ہوئے اُن کو تمام اقوام عالم کو اپنا شاگرد بنانے اور "باپ، "بیٹے" اور "روح القدس کے نام پر بپتسمہ دینے کا حکم دیتے ہیں (متّی، باب ۲۸: آیت ۱۹) لیکن پھر بھی تثلیث کا عقیدہ تمام باریکیوں کے ساتھ بعد کی عیسائی دینیاتی بحثوں کے دوران ہی اپنی مکمّل شکل اختیار کرسکا۔

اِس عقیدے کے مطابق خدا کی ایک حقیقت تین شکلوں میں موجود ہے، ایک خدا باپ، جو تخلیق و ربوبیت کا سرچشمہ ہے، دوسرے خدا بیٹا جو حضرت عیسیٰؑ کی شکل میں اِس دنیا میں مجسّم ہوا اور عالم کی نجات کا باعث بنا، اور تیسرے روح القدس جو مومنوں اور عیسائی اُمّت میں بحیثیت مجموعی سرایت کیے ہوئے ایمان و یقین اور رہنمائی کا باعث بنتا ہے۔ عیسائیت کے متکلّمین اور دینیات کے عالموں نے صدیوں اپنی بہترین دماغی

صلاحیتیں اس کوشش میں کھپا دیں کہ ایک طرف تو وہ تثلیث کو اس تصور سے محفوظ رکھ سکیں کہ یہ تین الگ الگ خداؤں کو ماننا ہے، کیونکہ یہ صریحی شرک ہوتا اور عیسائیت کا ہمیشہ یہ اصرار رہا ہے کہ وہ توحید کی پرستار اور شرک سے اتنا ہی بےزار ہے جتنا کوئی بھی توحیدی مذہب ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف ایک اُلوہی حقیقت میں تین مخصوص صورتوں (خدا، بیٹا اور روح القدس) کا اقرار اور تینوں کی مخصوص انفرادی حیثیت کی پہچان بھی عیسائی علما کے نزدیک عیسائیت کے لیے بنیادی اہمیت رکھتی تھی۔

صدیوں کی اس دماغ سوزی کا نتیجہ جو تثلیث کی ایک ایسی قابلِ اطمینان تشریح کے سلسلے میں کی گئی جس میں ایک طرف تثلیث کو تین خداؤں کی پرستش کے تصور سے محفوظ رکھا جا سکے، اور دوسری طرف اِس میں اُلوہیت کی تینوں صورتوں کا اختصاص بھی باقی رہے، تثلیث کے اُس مفہوم کی صورت میں نکلا جس کو "تینوں ایک میں اور ایک تینوں میں" یا "ایک حقیقت میں تین رُوپ" کے مقولے سے ظاہر کیا گیا، اور اس کے بعد تثلیث کی حقیقت کو انسانی فہم سے بالاتر ایک بھید قرار دے کر اُس میں مزید موشگافیوں کا دروازہ بند کر دیا گیا۔

عیسائی چرچ کا ارتقا:

عیسائیت میں انگریزی لفظ چرچ، یونانی اِکلیسیا (کلیسا) کا مترادف اور اپنی اصل کی طرح تین معنوں میں مستعمل ہے۔ چرچ یا کلیسا کے ایک معنی تو اُس عمارت کے ہیں جہاں عیسائی عبادت کے لیے جمع ہوتے ہیں، دوسرے معنی اِس کے عیسائی اُمّت کے ہیں، جس میں تمام عیسائی خواہ وہ کسی قوم و ملک کے ہوں برابر کے شریک ہیں، اور اپنے تیسرے معنی میں چرچ یا کلیسا عیسائیت کے مذہبی رہنماؤں کی وہ جماعت ہے جو مذہبی امور میں تمام عیسائیوں کی سربراہ اور ذمّہ دار ہے۔ یہاں ہم چرچ کا استعمال اُس کے دوسرے اور تیسرے معنوں میں کریں گے، یعنی عیسائیت بحیثیت ایک اُمّت اور بحیثیت اپنے مذہبی سربراہوں کی تنظیم کے، اور ہم یہ دیکھنا چاہیں گے کہ عیسائیت جو ابتدا میں ایک یہودی فرقہ کی طرح اُبھری تھی کیوں کر بعد کی صدیوں میں ایک

عالمی مذہب بن گئی، یہاں تک کہ اِس وقت دنیا میں سب سے زیادہ تعداد اِسی مذہب کے ماننے والوں کی ہے۔

اِس سے پہلے عیسائی عقائد کی تشکیل کے ضمن میں یہ ذکر آچکا ہے کہ کس طرح حواریوں اور خصوصاً پولُس کی کوششوں سے حضرت عیسیٰؑ کے اِس دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد تقریباً بیس سال کے عرصہ میں ہی عیسائیت فلسطین سے باہر رومی سلطنت کے چھوٹے بڑے شہروں میں مختصر جماعتوں کی شکل میں قائم ہو گئی تھی۔ یہ مقامی عیسائی جماعتیں اگرچہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں حواریوں کے مقرر کردہ اپنے مقامی ذمہ داروں کے زیرِ نگرانی تھیں، لیکن اُن کو دوسرے شہروں کے عیسائیوں کے ساتھ اپنی دینی اخوت اور تمام عیسائیوں کے ایک امت ہونے کا پورا احساس تھا۔ اِنھیں مقامی عیسائی جماعتوں میں رومی سلطنت کی راجدھانی شہرِ روم کی عیسائی جماعت بھی تھی۔ روم میں عیسائیت کی ابتدا کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اغلباً اِس کی شروعات اُن یہودی عیسائیوں کے ذریعہ ہوئی ہوگی جو فلسطین اور روم کے درمیان سفر کرتے رہتے تھے۔ حضرت عیسیٰؑ کے تقریباً بیس سال بعد جب ہم پولُس رسول کا خط رومی عیسائیوں کے نام پڑھتے ہیں تو اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس وقت تک روم میں عیسائیوں کی ایک باقاعدہ جماعت بن چکی تھی، اگرچہ اُس وقت تک کسی حواری نے روم میں قدم نہیں رکھا تھا۔ بعد کے چند برسوں میں نہ صرف پولُس بلکہ حواریوں کے سربراہ پطرس (پیٹر) بھی روم پہنچ گئے، اور رومی عیسائی روایت کے مطابق اِن دونوں عظیم حواریوں کو شہنشاہ نیرو (۶۸ - ۵۴ء) کے دورِ ابتلا (۶۴ء) میں روم میں ہی شہادت نصیب ہوئی۔ اِن دونوں حواریوں، خصوصاً پطرس کا وارث ہونے کے ناتے جس کو اناجیل کے مطابق حضرت عیسیٰؑ نے امت کی سربراہی کے لیے منتخب کیا تھا، رومی چرچ (رومی عیسائی جماعت) کے رہبروں نے ہمیشہ اپنے آپ کو دوسرے شہروں کی عیسائی جماعتوں کا نگرانِ اعلا تصور کیا، اور ابتدا سے ہی اپنے اِس منصب کا اظہار مختلف انداز میں کرنا شروع کر دیا۔ دوسری طرف دوسری صدی عیسوی کے دوران ہی مخصوص حالات کے تحت یہ رجحان عام ہو گیا تھا کہ ہر علاقے کے مختلف شہروں کی عیسائی جماعتیں اپنے علاقے کے مرکزی شہر کے چرچ سے منسلک سمجھی جانے لگی تھیں اور اِس مرکزی شہر کا دینی سربراہ جو بشپ یا بطریق کے نام سے یاد کیا جاتا تھا اپنے پورے علاقہ کی تمام مقامی جماعتوں کا ذمہ دار سمجھا جاتا تھا۔ اِس دور میں اور بعد میں بھی جب تمام

عیسائی امت سے متعلق کوئی فیصلہ کرنا ہوتا تو ان تمام مختلف علاقوں کے بطریقوں کی انجمن عیسائیت کی مختار اعلا تصوّر کی جاتی تھی اور اپنے اجلاس کے ذریعہ اہم امور کا فیصلہ کرتی رہی۔ بطریقوں کی یہی انجمن رومی چرچ کے سربراہ کا بھی انتخاب کرتی تھی جو رومی چرچ کی مرکزیت کے پیش نظر تمام عیسائیوں کا سربراہ اعلا مانا جاتا تھا اور پوپ کے نام سے معنون تھا۔ مقامی عیسائی جماعتوں کی نگرانی مقامی بشپ کے سپرد تھی جو اپنے شہر اور اس کے اطراف واکناف کے عیسائیوں کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ مقامی طور پر اس کی مدد کے لیے پادریوں اور ڈیکن (منتظم) کی جماعت ہوتی تھی جو عبادات، وعظ وتلقین اور رفاہِ عام کے کاموں میں بشپ کی مدد کرتے تھے۔ البتہ یہ تقریباً یقینی ہے کہ اگرچہ مقامی عیسائی جماعتوں کی سربراہی کا انتظام کسی نہ کسی طور ابتدا سے ہی موجود تھا مگر ان سربراہوں کی باقاعدہ تنظیم، اور نجات کا محض ان کے وسیلہ سے حاصل ہونے کا تصوّر، پختہ طور پر دوسری اور تیسری صدی عیسوی تک ہی اپنی تکمیل کو پہنچ پایا تھا۔

اس دوران اپنی تاریخ کی ابتدائی تین صدیوں میں نامساعد حالات کے باوجود عیسائیت بدستور پھیلتی رہی اور نئے نئے علاقوں میں تبلیغ واشاعت کا کام جاری رہا۔ مشرق کی طرف نہ صرف شام، ایشیائے کوچک، آرمینیا بلکہ ایران کی سرحد تک عیسائیت عام ہو چکی تھی اور اگرچہ بعض شہروں میں عیسائی اب بھی اقلیت میں تھے لیکن چند شہروں میں اُن کی غالب اکثریت بھی قائم ہو گئی تھی۔ اِسی طرح جنوبی روس، بلقان اور مشرقی یورپ کے بعض علاقوں میں بھی عیسائیت کے قدم اِسی دور میں پہنچ گئے تھے۔ مغرب میں اٹلی کے بیشتر شہروں میں روم کے براہِ راست توسّط سے عیسائی جماعتیں قائم ہو گئی تھیں۔ اس کے علاوہ جنوبی فرانس، اسپین اور انگلینڈ تک میں عیسائیت کے اثرات پہنچ چکے تھے اگرچہ اِن ممالک میں اکثریت بہت عرصہ بعد تک مشرکانہ مذاہب کی پیرو رہی۔ جنوب میں شمالی افریقہ میں قرطاجنہ اور مصر میں اسکندریہ پہلی صدی عیسوی کے بعد سے ہی عیسائی مراکز کی حیثیت سے نمایاں اہمیت کے حامل ہو گئے تھے اور یہیں سے اِن علاقوں میں عیسائیت کی تبلیغ کا کام جاری تھا۔

ابتدائی تین۳ صدیوں میں اشاعت وتبلیغ کی اِس غیر معمولی کامیابی کی وجہ سے مغربی ایشیا، جنوبی یورپ اور شمالی افریقہ میں عیسائیت قابلِ لحاظ مذہبی تحریک بن چکی تھی۔ لیکن ہم کو

یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رکھنی ہوگی کہ یہ وہ دور ہے جس میں خارجی اور داخلی دونوں اعتبار سے عیسائیت شدید خطرات اور ناسازگار حالات کا شکار رہی۔ اپنے بالکل ابتدائی دور میں عیسائیت کو یہودی روایت سے اپنا دامن چھڑانے اور اس کے مقابلے میں اپنا خود مختار اور مستقل وجود قائم کرنے کے سلسلے میں جس کش مکش سے گزرنا پڑا اس کی طرف ہم اوپر کسی قدر تفصیل سے اشارہ کر چکے ہیں۔ رومی حکومت کے ذریعہ فلسطین میں یہودیوں کی تباہی کے بعد عیسائیت کے لیے اس کش مکش کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہوگیا۔ لیکن رومی سلطنت کے وسیع دائرے میں عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ ہی عیسائی افکار و عقائد کے لیے نئی نئی مشکلات ابھرنا شروع ہوگئیں۔

رومی سلطنت قدیم دنیا کی وسیع ترین سلطنتوں میں سے تھی۔ اس کے مغربی ایشیا، یورپ اور شمالی افریقہ پر محیط صوبجات، جو آج کل کے مختلف ممالک پر مشتمل تھے، متعدد اقوام و ملل اور تہذیبی و تمدّنی روایات کا گہوارہ تھے۔ عظیم رومی سلطنت نے ان تمام مختلف النوع عناصر کو ایک حکومت کے ماتحت کر کے اِن میں باہم اختلاط اور تہذیبی لین دین کے ایسے مواقع فراہم کر دیے تھے جن کا کسی اور صورت میں عمل پذیر ہونا مشکل تھا۔ اِس اجمال کی تفصیل بیان نہ کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اِس تہذیبی اختلاط کا سب سے بڑا نتیجہ اُس تمدّنی آمیزہ کی صورت میں ظاہر ہوا تھا جس کا ذکر ہم ہیلینیزم (وسیع تر یونانیت) کے نام سے پہلے کر چکے ہیں۔ ہیلینیزم ایک کثیر الجہات تمدّنی فکر و عمل کا اظہار تھا، جس کی مذہبی اور فکری جہت کو سرسری طور پر مشرقی تصوّف اور یونانی عقلیّت کے امتزاج سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اور جس کے نتیجے میں نو افلاطونیت جیسے متعدّد غناسطی فلسفے رومی سلطنت کے تعلیم یافتہ طبقوں میں قبولِ عام حاصل کیے ہوئے تھے۔ اِس کے علاوہ عوامی سطح پر، متعدّد مشرقی مذاہب اور باطنی فرقے رومی عوام کو سہل الحصول مذہبی تجربوں کی کامیاب دعوت دے رہے تھے۔ رومی سلطنت کے اِس آزاد مذہبی ماحول میں، جہاں مشرق و مغرب کے مختلف مذہبی اور فکری رجحانات کا سنگم ہو رہا تھا، عیسائیت کو اپنی اشاعت کے ساتھ ہی اِس نظریاتی چیلنج کا سامنا کرنا پڑا کہ اُس کے عقائد کی تشریح و تعبیر اُن مختلف رائج الوقت افکار اور مذاہب خصوصاً غناسطی رجحانات کے پیشِ نظر، کی جانے لگی جو رومی سلطنت میں قبولِ عام کا درجہ حاصل کیے ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عیسائیت کے ابتدائی دور میں ہی ہم کو اس کی مختلف تعبیرات

پر مبنی متعدد فرقوں اور مسلکوں کا ظہور نظر آتا ہے جن کے مقابلے میں عیسائیت کے راسخ العقیدہ مذہبی رہنماؤں کو حواریوں کے واسطہ سے ملی ہوئی روایتی عیسائیت کو برقرار رکھنے میں سرتوڑ کوششیں کرنی پڑیں۔

دوسری طرف اگرچہ رومی سلطنت کسی معروف مذہبی روایت کی پابند نہیں تھی اور اس معاملے میں اس کے عوام کو ایک طرح سے مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی، لیکن بحیثیت ایک مضبوط اور منظم سلطنت کے اس نے ریاست سے وفاداری کو بذاتِ خود ایک مذہبی تصور کا درجہ دے رکھا تھا، جس کا عملی اظہار حضرت عیسیٰؑ کے وقت تک قیصرِ روم کی پرستش کی صورت میں ہونے لگا تھا۔ متعدد مشرکانہ مذاہب یا متصوفانہ مسالک کے ماننے والوں کو اپنے ذاتی عقائد و نظریات کے ساتھ قیصرِ روم کے مجسمہ کے سامنے اظہارِ عقیدت میں کوئی اشکال نہیں تھا، البتہ یہودیوں نے اپنے مؤحد ہونے کے ناتے اس رسم سے قانونی طور پر استثنا حاصل کر لیا تھا۔ عیسائی جب تک ایک یہودی فرقہ سمجھے جاتے رہے یہودیوں کے ساتھ وہ بھی اس استثنا سے فائدہ اٹھاتے رہے۔ لیکن عیسائی مذہب کی اشاعت اور یہودیوں اور عیسائیوں کی ایک دوسرے سے بَراَت کے ساتھ ساتھ رومی سلطنت پر عیسائیوں کی آزاد اور علاحدہ مذہبی حیثیت واضح ہوتی چلی گئی اور اُن سے رومی قانون کے تحت قیصرِ روم کی پرستش کا مطالبہ کیا جانے لگا، جس کے لیے عیسائی خداپرست ہونے کے ناتے کسی طرح تیار نہیں تھے۔ اس کش مکش اور عیسائیوں کی بحیثیت ایک مذہبی جماعت کے روزافزوں ترقی کے باعث، رومی سلطنت نے انھیں ریاست کا دشمن اور باغی تصور کرنا شروع کر دیا جس کے نتیجہ میں مختلف وقفوں کے ساتھ اور مختلف مدتوں کے لیے رومی سلطنت میں عیسائیوں کا وہ دورِ ابتلا شروع ہوا جس کا زمانہ تقریباً تین صدیوں پر محیط ہے، اور جس کے دوران ہزاروں عیسائیوں کو جرمانہ، قید و بند اور شہادت کی آزمائشوں سے گزرنا پڑا۔

اس صورتِ حال میں رومی حکومت کے سامنے اپنی معقولیت اور مذہبی آزادی کا استحقاق ثابت کرنے، نیز عیسائیت کو غلط تعبیرات و تشریحات سے محفوظ رکھنے کے لیے اُن عیسائی علما کا سلسلہ سامنے آیا جنھوں نے اپنی مدافعانہ اور تشریحاتی تصانیف کے ذریعہ مندرجہ بالا مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی۔ بعد کی صدیوں میں جب عیسائیت کو اِس نظریاتی مدافعت کی

ضرورت باقی نہیں رہی تو عیسائیوں کے باہمی فرقہ وارانہ جھگڑوں کے دوران ان ابتدائی مصنفین کی جگہ عیسائی متکلمین اور دینیات کے عالموں نے لے لی، جنھوں نے اپنی تحریروں کے ذریعہ مسلمہ عیسائی عقائد و نظریات کو منطقی اعتبار سے منظم و مرتب کیا۔

اس اثنا میں دوسری صدی عیسوی کے دوران مشرقِ بعید کے وحشی قبائل میں پیچیدہ تمدنی اسباب کی بنا پر نقلِ مکانی اور پھیل جانے کی ایک ایسی حرکت پیدا ہو چکی تھی جو سلسلے وار اثرات کی صورت میں مشرقی اور شمالی یورپ کے جنگجو قبائل کو رومی سلطنت پر بے انتہا دباؤ ڈالنے پر آمادہ کر رہی تھی۔ ایک مدت تک اِن قبائل کو سرحدوں پر ہی روکے رکھنے میں رومی سلطنت کی جو قوت صرف ہوئی اُس نے بالآخر رفتہ رفتہ اِس میں شکست و ریخت کا وہ عمل شروع کر دیا جس کا پہلا اہم اثر تیسری صدی عیسوی کے اواخر میں سلطنت کے مشرق اور مغرب کے دو شہنشاہوں کے درمیان تقسیم اور تقریباً مزید ایک صدی کے بعد رومی سلطنت کے مغربی حصے کی وحشی قبائل کے ہاتھوں تاراجی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مگر اس سے پہلے کہ رومی سلطنت کا مغربی حصہ شمال مشرقی یورپ کے وحشی قبائل کی ملکیت بن جائے اور اُس کا مشرقی حصہ بازنطینی سلطنت کے نام سے عظیم رومی سلطنت کا تنہا وارث رہ جائے، ۳۱۲ء میں مغربی رومی شہنشاہ قسطنطین نے اپنی جنگِ تخت نشینی کے موقعہ پر اپنے آپ کو عیسائیوں کا طرف دار اور اُن کے مسلک کا پیرو ظاہر کر دیا تھا۔ جنگِ تخت نشینی میں اُس کی کامیابی کے ساتھ ہی رومی حکومت میں عیسائیوں کے تین سو سالہ دورِ ابتلا کا خاتمہ ہو گیا، بلکہ تاریخ کے چکّر سے قسطنطین کے بعد کے شاہنشاہوں نے عیسائیت کو رومی حکومت کا واحد مذہب قرار دیا اور مشرکانہ مذاہب کو قانوناً ممنوع قرار دے دیا۔ اِس طرح جب چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی کے دوران شمالی یورپ کے جرمن، فرینچ، گاتھ اور لومبارڈ قبائل نے انگلینڈ سے شمالی افریقہ تک کے علاقے کو تہذیب و تمدن کا قبرستان بنا دیا تو اُس میں صرف عیسائی چرچ ہی تھا جو قدیم رومی تمدن اور علم و فن کا چراغ روشن کیے رہا۔ یہاں تک کہ تمدن کی پرانی منطق کے مطابق وحشی فاتح خود مفتوح تمدن سے مغلوب ہونے لگے اور اُن حملہ آور قبائل نے جنھوں نے یورپ میں اپنی مختلف ریاستیں قائم کر لی تھیں عیسائیت کو بڑے پیمانے پر قبول کرنا شروع کر دیا۔ البتہ شمالی افریقہ اِس تاخت و تاراج سے پھر کبھی نہ پنپ سکا

اور مسلمانوں کی فتوحات تک بدوی بربر قبائل کے زیرِ تسلّط رہا۔

اِن صدیوں کے دوران جب کہ یورپ کی تمدّنی زندگی قبائلی حملوں کے نتیجے میں تہہ و بالا تھی اور منظّم رومی سلطنت کے دوران ترتیب پائے ہوئے زندگی کے سانچے اِس طرح بکھر چکے تھے کہ اب صدیوں تک کے لیے ایک عامیانہ اور دیہاتی وضع کا تمدّن ہی یورپ کے لیے معیار قرار پا چکا تھا، عیسائیت میں ایک نئی تحریک ابھری جس نے اُس کو نئے حالات میں عوام کی مذہبی رہنمائی کرنے میں پوری مدد بہم پہنچائی۔ رومی حکومت کے دوران قیام عیسائیت بنیادی طور پر ایک شہری مذہب رہی تھی۔ لیکن اب بڑے بڑے شہروں کے اُجڑ جانے کے بعد عیسائیت میں رُہبانیت کی اُس تحریک نے اُبھرنا شروع کیا جس کے پیرو عوام کے درمیان اپنے مراکز قائم کر کے یا اُن کے درمیان گھوم پھر کر اُن کو عیسائیت کے سادہ اخلاقی اصولوں، فقر، استغنا، پاکبازی اور اطاعت شعاری کی عملی تعلیم دے رہے تھے۔ راہبانہ تحریک کے رہنما جو اولیا اور صوفیا کے درجہ پر فائز سمجھے جاتے تھے عیسائی چرچ کے مسلّمہ عہدے داروں اور ذمّہ داروں سے قطعًا الگ اور مختلف ہوتے تھے، البتہ یہ ضرور ہے کہ عیسائی چرچ نے رُہبانیت کے اِن علمبرداروں کی روحانی حیثیت کو تسلیم کرتے ہوئے عیسائیت کے فروغ میں راہبوں کے مختلف سلسلوں کو اپنے آلۂ کار اور معاون کے طور پر استعمال کیا۔

دوسری طرف آٹھویں صدی عیسوی تک فرانسیسی قبائل کے سرداروں میں سے ایک خاندان وسطی اور مغربی یورپ کے ایک بڑے علاقہ پر، جس میں موجودہ فرانس بھی شامل تھا، اپنا تسلّط قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اِس خاندان کے پہلے بادشاہ پیپِن نے اپنی تاجپوشی عیسائی کلیسا کے سربراہِ اعلا پوپ سے کرائی اور کلیسا اور فرانسیسی ریاست کے درمیان تعلّق کی وہ بنیاد رکھی جس نے پیپن کے لڑکے شارلیمان کو اپنی حکومت کے، مغربی رومی سلطنت کے وارث اور عیسائی کلیسا کے سرپرست کی حیثیت سے "مقدّس رومی سلطنت" ہونے کا دعویدار بنا دیا۔ تختِ فرانس اور عیسائی کلیسا کے اِس تعلّق کا ایک اہم نتیجہ یہ بھی نکلا کہ حکومت فرانس نے بزورِ شمشیر اٹلی کے لومبارڈ قبائل کو ہٹا کر شہرِ روم اور اُس کے نواح میں پوپ کی براہ راست حکومت کے لیے ایک ریاست کی بنیاد ڈال دی۔ اِس طرح اب سارے عیسائیوں کا روحانی پیشوا پوپ روم کے اطراف میں ایک دُنیوی ریاست

کا تاج دار بھی بن گیا۔ پوپ کی ذات میں اِس روحانی اور دنیوی تاج داری کے اجتماع، نیز عیسائی کلیسا کے فرانسیسی سلطنت کے ساتھ پیوند نے عیسائی کلیسا میں جو پیچیدگیاں پیدا کیں اُس کا اندازہ اِس چیز سے لگایا جاسکتا ہے کہ اِس کے بعد صدیوں تک کلیسا کے بڑے بڑے مذہبی عہدے، نامی گرامی تعلقداروں اور فوجی سرداروں کے لیے وقف ہو گئے، جن کی روحانی و اخلاقی حالت عام زمینداروں اور فوجی سرداروں سے کسی طرح مختلف نہیں تھی۔

نویں صدی عیسوی کے دوران، جب کہ یورپ کی مذہبی اور روحانی زندگی اِس طرح تیزی سے زوال پذیر تھی اُس پر ایک بار پھر بیرونی حملہ آوروں کی شکل میں ایسے مصائب نازل ہونے کو تھے جو اس کی مادّی زندگی کو بھی تہہ و بالا کر دینے والے تھے۔ مسلمان حملہ آور جو دو ڈھائی صدیوں پیشتر مشرق میں شام و مصر اور جنوب میں شمالی افریقہ اور اسپین سے عیسائیوں کو بے دخل کر چکے تھے، نویں صدی کے دوران بحیرۂ روم پر اپنے جنگی بیڑوں کے ذریعہ مکمل قابو پاکر جنوبی یورپ کے ساحلی علاقوں کے لیے زبردست خطرہ بن گئے۔ اِس سے اُن عیسائی علاقوں کی تجارت اور معیشت کو جو نقصان ہو رہا تھا وہ تو اپنی جگہ پر، لیکن فرانس اور اٹلی کے ساحلی شہروں پر اِن کے حملوں نے تہلکہ مچا دیا تھا۔ یہاں تک کہ ۸۴۶ء میں خود شہرِ روم بھی عارضی طور پر ان کے قبضہ میں جانے سے نہ بچ سکا۔ لیکن مسلمانوں کی بحری طاقت کے عروج سے یورپ کے ساحلی علاقوں کو جو نقصان پہنچ رہا تھا، وہ اُس آفت اور مصیبت کے مقابلے میں کچھ بھی نہ تھا جو یورپ کے انتہائی شمالی علاقے اسکنڈے نیویا (ڈنمارک، ناروے، سویڈن وغیرہ) کے جنگجو قبائل کی صورت میں نویں صدی کی ابتدا سے ہی یورپ پر نازل ہونا شروع ہو گئی تھی۔ تقریباً ایک صدی تک اِس نیم وحشی قوم نے، جو انتہائی ماہر جہاز راں بھی تھے، اپنے پے درپے حملوں کے ذریعہ انگلینڈ سے اٹلی تک لوٹ مار اور قتل و غارت گری کا بازار گرم رکھا۔

اِس مادّی اور روحانی اَبتری سے جس نے اِس دَور کو یورپ کا تاریک ترین دَور بنا دیا، یورپ کو اُس وقت سے سنبھالا ملنا شروع ہوا جب دسویں صدی کے وَسط سے جرمن شہنشاہوں نے 'مغربی رومی سلطنت' کی زمامِ کار اپنے ہاتھوں میں منتقل کر لی اور اپنی اِس نئی حیثیت میں عیسائی کلیسا میں بھی اصلاحات کے درپے ہوئے۔ اِس

کے ساتھ ساتھ اِسی وقت سے عیسائیت میں ایسے نئے نئے رُہبانیت کے سِلسلوں کا قیام بھی عمل میں آنا شروع ہوا جنھوں نے ایک بار پھر مذہبی و دینی زندگی کے احیا کی کوششیں شروع کر دیں۔ یورپ میں سیاسی اور مذہبی حلقوں کی طرف سے اصلاح اور احیا کی اِن کوششوں کی تان بالآخر اُس عمومی تحریک پر جاکر ٹوٹی جو 'صلیبی جنگوں' کے نام سے معروف ہے اور جو بعد کی تین صدیوں تک یورپ کے مذہبی جوش و جذبہ کے لیے ایک نقطۂ ارتکاز کا کام دیتی رہی۔

اب تک ہماری توجّہ بیشتر عیسائی دنیا کے مغربی حصّہ کی طرف مبذول رہی ہے۔ اس کی یہ وجہ ہے کہ اپنی ابتدا کے بعد بہت جلد عیسائیت کا مرکزِ ثِقل مشرقی دنیا سے ہٹ کر رومی سلطنت کی راجدھانی روم میں منتقل ہو گیا تھا جو ہمیشہ کے لیے رومن کیتھولک عیسائیت کا مرکز قرار پایا۔ لیکن عیسائیت کی طویل تاریخ میں روم کی یہ مرکزیت ایک سے زائد مرتبہ مختلف فیہ ٹھہری ہے، اور ہر مرتبہ جب روم کی مرکزیت سے اختلاف کیا گیا ہے یہ اختلاف عیسائیت میں تقسیم اور فرقہ بندی کا سبب بنا ہے۔ اِس نوع کا پہلا اختلاف قدیم رومی سلطنت کے مشرقی مرکز قسطنطنیہ اور رومی چرچ کے درمیان باہمی چشمک کے نتیجہ میں پیدا ہوا۔ تیسری صدی عیسوی کے اواخر اور چوتھی صدی کی ابتدا میں رومی سلطنت کے مشرقی اور مغربی دو حصّوں میں تقسیم ہو جانے اور قسطنطنیہ کے مشرقی رومی یا بازنطینی سلطنت کا پایہ تخت قرار پا جانے کے بعد سے ہی مشرقی علاقے کے تمام چھوٹے بڑے عیسائی کلیساؤں نے قسطنطنیہ کے کلیسا کو اپنا سربراہ مان لیا تھا اور اسی کے توسّط سے وہ روم کے مرکزِ اعلا سے متعلق تھے۔ پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی کے دوران جب مغربی رومی سلطنت جرمن، فرنچ اور گاتھ قبائل کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی، تو مشرقی یا بازنطینی سلطنت نے تنہا اپنے آپ کو قدیم رومی سلطنت کا وارث متصوّر کر لیا اور اس کے ساتھ ہی اس کو لٹے پٹے رومی کلیسا کے مقابلے میں اپنے عیسائی مرکز، یعنی قسطنطنیہ کے چرچ کی اہمیّت کا احساس بھی شروع ہو گیا۔ ایک ایسے دور میں جب کہ مغربی یورپ کے تمدنی و تہذیبی ویرانے کے مقابلے میں بازنطینی سلطنت تمام تر رومی یونانی ثقافت کا گہوارہ بنی ہوئی تھی، اُس کو اپنا رومی چرچ کے ماتحت رہنا انتہائی گراں گزر رہا تھا۔ اِس دور میں اُبھرنے والے متعدد دینیاتی اور کلامی جھگڑوں نے، جن میں بیشتر میں قسطنطنیہ

اور روم کے چرچ ایک دوسرے کی مخالف صفوں میں شریک رہے، قسطنطنیہ اور روم کے درمیان اختلافات کی خلیج کو اور گہرا کر دیا۔ یہاں تک کہ ۱۰۵۴ء میں روم اور قسطنطنیہ کے مراکز نے ایک دوسرے کو خارج از امت قرار دے دیا اور اُن کے اپنے اپنے حلقۂ اثر سے متعلق تمام عیسائی مراکز اس فیصلے میں شریک ہو گئے۔ اُس وقت سے قسطنطنیہ کے مرکز نے 'یونانی راسخ العقیدہ کلیسائ' کے نام سے اپنے آپ کو الگ عیسائی امت بنا لیا اور عقائد اور رسوم و رواج کے خفیف سے اختلاف کے علاوہ، رومی کیتھولک کلیسائ سے تعصب کو اپنا شعار سمجھا۔ اِس کے بعد جب صلیبی جنگوں کے دوران ۱۲۰۴ء میں رومن کیتھولک فوجوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا اور وہاں زبردستی رومن کیتھولک مسلک کو رائج کرنے کی کوشش کی تو فریقین کے درمیان تنفر اور اختلاف کی بنیاد مستقل ہو گئی۔

رومن کیتھولک کلیسا سے دوسرا اہم اختلاف ۱۵۱۷ء میں جرمنی کے مارٹن لوتھر کی شروع کردہ 'تحریکِ اصلاح' کے ذریعہ عمل میں آیا۔ 'تحریکِ اصلاح' کا یہ اختلاف 'یونانی راسخ العقیدہ کلیسائ' کے پہلے اختلاف کے مقابلے میں نہایت گہرا اور دینیاتی و فکری اعتبار سے بنیادی مذہبی رویّوں کے فرق پر قائم تھا۔ صلیبی جنگوں کے دَور سے سولھویں صدی عیسوی کے اِس ابتدائی زمانے تک یورپ میں فکری اور ثقافتی لحاظ سے ایک عظیم انقلاب آچکا تھا۔ اس انقلاب کی، جس کا ایک پہلو 'نشاۃِ ثانیہ' کی صورت میں ظاہر ہوا تھا، تفصیلات میں نہ جاتے ہوئے یہاں مختصراً اتنا ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ، جہاں صلیبی جنگوں کے دوران مغربی یورپ کے عوام کو پہلی مرتبہ مشرقِ وسطیٰ کے اسلامی ممالک میں ایک متمدّن تہذیب کا سامنا کرنا پڑا، وہاں اسپین کے یہودی اور عیسائی دانشوروں کے ذریعہ مسلمان فلسفیوں کے لاطینی تراجم نے یورپ کی خانقاہوں اور مدارس کو پہلی مرتبہ یونانی علم و حکمت سے بھی روشناس کیا۔ علم و حکمت، عقلیت اور دانش وری، ثقافت و تمدّن کے جن رومی مظاہر و مراکز پر شمال مشرقی یورپ کے وحشی قبائل پانچویں صدی عیسوی میں سیلابِ بربریت بن کر نازل ہوئے تھے اب تقریباً ایک ہزار سال کے بعد اُسی تمدّنی و فکری سرمایہ کو عرب اور اسلامی واسطہ سے پا کر اُن کی ذہنی و روحانی قحط سالی میں زندگی کی لہر دوڑ گئی تھی۔ صلیبی جنگوں کے دوران مشاہدہ میں آئے مشرقی تمدّن کے مظاہر نے جہاں یورپ کے عوام و خواص میں اعلا ثقافتی و تہذیبی نمونوں کا ذوق پیدا کر دیا تھا وہاں عرب فلسفیوں کے تراجم نے یورپ کے عیسائی علما اور

پڑھے لکھوں کو یونانی علم و دانش کا شیدائی بنا دیا۔ اس کے نتیجہ میں جو ذہنی و فکری تشنج شروع ہوا اور روایتی مذہب اور عقلیت کے درمیان جو کش مکش شروع ہوئی اُس نے آنے والی کئی صدیوں تک یورپ والوں کو مشغول رکھا۔ مگر اس دوران جہاں ایک طرف اس کش مکش نے عیسائی علم کلام کو جنم دیا تو دوسری طرف 'تحریک اِصلاح' میں بھی اس کے اثرات نمایاں ہیں۔

'تحریکِ اصلاح' کی ابتدا اور اس کی کامیابی میں اِس دور کے رومن کیتھولک کلیسا میں رائج بعض بدعات، مذہبی مَناصب کے بے جا استعمال اور کلیسا کے ذمّہ داروں کے عام اخلاقی تنزّل کا دخل بھی سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اتنی بڑی اور انقلابی نوعیت کی تحریک کا کوئی ایک سبب نہیں پیش کیا جاسکتا۔ بہرحال اس کی ابتدا مارٹن لوتھر (۱۵۴۶ء ۔۱۴۸۳ء) کے کلیسا کی اصلاح سے متعلق ۹۵ نُکات سے ہوئی جو انھوں نے ۱۵۱۷ء میں وٹن برگ (جرمنی) کے عوام اور چرچ کے ذمّہ داروں کے سامنے پیش کیے۔ اِن نُکات میں خصوصیت سے اِس دَور میں رائج چرچ کی طرف سے 'نجات کی خرید و فروخت' کے دستور کے سلسلے میں تنقیدی رویّہ اپنایا گیا تھا لیکن اِس کے علاوہ کئی دوسرے دینی مسائل بھی، جن کی طرف سے مارٹن لوتھر مطمئن نہیں تھے، اُن کے اِس مقالہ میں موجود تھے۔ اِس سلسلے میں جب کیتھولک کلیسا کی طرف سے مارٹن لوتھر کی بازپُرس شروع ہوئی تو انھوں نے اور کھُل کر اپنے خیالات کا اظہار شروع کر دیا۔ انھوں نے عہد نامۂ جدید و قدیم کے اقتباسات پیش کر کے اپنی تحریروں سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ، مذہب کی وہ تشریح جس میں خدا اور بندے کے درمیان کلیسا کے عہدہ داران نے ایک واسطہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے سرتاسر ایک بدعت ہے، جس کا عیسائیت کی اصل تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انھوں نے اس طور پر یہ ثابت کیا کہ عیسائیت میں چرچ (مذہبی رہنماؤں کی تنظیم) کی مخصوص حیثیت قطعاً بے بنیاد ہے۔ تمام عیسائی خدا کی نظر میں برابر ہیں، اور عیسائی کلیسا تمام عیسائیوں پر مشتمل امّت نصرانیہ کا نام ہے۔ اُن کے خیال میں 'نجات' اور بخشش کا انحصار انسان کی ذاتی کوشش اور اعمال پر نہیں بلکہ اس کے ایمان پر ہے اور اس صورت میں یہ کسی استحقاق کے بجائے مکمل طور پر خدا کی رحمت و شفقت کا عطیہ ہوتی ہے۔ دوسری طرف انھوں نے عیسائی مذہب کو سمجھنے کے لیے مُقدّس کتابوں' یعنی عہد نامۂ جدید و قدیم کی بنیادی حیثیت کو مستحکم کیا۔ مذہب کی تشریح کو

'کیتھولک چرچ' کے عہدے داروں نے جس طرح صرف اپنی رائے اور اقوال تک محدود کر دیا تھا، اس کی سخت تنقید کرتے ہوئے مارٹن لوتھر نے خود 'مقدس کتابوں' کے مذہب کا ماخذ ہونے اور ہر شخص کے اِن سے براہ راست استفادہ کرنے کی تبلیغ کی، بلکہ اس مقصد کے لیے انھوں نے عہد نامہ جدید کا جرمن زبان میں ترجمہ بھی کر ڈالا۔

مارٹن لوتھر کے یہ خیالات اور تحریریں ایسی نہیں تھیں جن کے ساتھ رومن کیتھولک کلیسا سے کوئی سمجھوتہ ممکن ہو سکتا، چنانچہ بالآخر ۱۵۲۱ء کی ابتدا میں کیتھولک کلیسا کی طرف سے اُن کے اوپر کُفر کا فتویٰ صادر ہو گیا۔ دستور کے مطابق کافر اور ملحد قرار دے دئے جانے کے بعد حکومت کے حکّام کو مارٹن لوتھر کو گرفتار کر لینا چاہیے تھا تاکہ چرچ کی طرف سے اس کے لیے جو سزا تجویز ہو اس پر عمل درآمد کیا جائے، لیکن جرمن ریاستوں میں سے متعدد کے حکمرانوں کی کیتھولک چرچ سے بے زاری اور مارٹن لوتھر کے خیالات سے ہمدردی نے اس کو شاہی افسران کی دست رَس سے دور رکھا، اور ہر نازک موقعہ پر اُس کے لیے کہیں نہ کہیں پناہ گاہ فراہم کرتی ہی رہی۔ یہاں تک کہ مارٹن لوتھر کی شروع کردہ 'تحریکِ اصلاح' نے جرمنی کے عوام کی ایک بڑی تعداد کو متاثر کر لیا اور متعدد شہروں میں 'اصلاح شدہ' عیسائیوں کی اکثریت ہو گئی۔ اِس طرح اب کیتھولک کلیسا کے لیے اِس تحریک کو کچلنے یا حالات کا رخ موڑ دینے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ گیا۔ اس دوران مارٹن لوتھر نے وِٹن برگ کو اپنا مرکز بنا لیا اور وہاں کی مذہبی زندگی کو 'اصلاح شدہ عیسائیت' کے معیار پر ڈھال کر اُس کو سارے جرمنی کے لیے ایک نمونہ بنا دیا۔

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ تحریکِ اصلاح کی ابتدا اور اس کی اشاعت صرف مارٹن لوتھر کی واحد شخصیت سے متعلق نہیں کہی جا سکتی۔ سولھویں صدی عیسوی میں ایسے متعدد مفکرین اور مذہبی رہنما تھے جو مارٹن لوتھر کی طرح اپنے اپنے مختلف نقطۂ نظر کے مطابق عیسائیت میں 'اصلاح' کا پیغام دے رہے تھے اور اِن میں سے بعض، مثلاً کالون، زوِنگلی اور مینّو سائمن وغیرہ، مارٹن لوتھر کی طرح اپنا ایک وسیع حلقۂ اثر بھی رکھتے تھے۔ اِس طرح بعد میں 'اصلاح شدہ' عیسائیت کے اندر جو چرچ دَر چرچ مسالک اور مکاتیبِ فکر کی کثرت نظر آتی ہے اس کا رجحان بھی 'تحریکِ اصلاح' کے ابتدائی ایام سے ہی نمایاں تھا۔ اِس کے باوجود ۱۵۸۰ء تک جب کہ آٹھ ہزار پادریوں اور مذہبی معلّمین اور تقریباً نوّے

لوتھرین چرچوں کے نمائندوں نے ایک مشترک 'رسالۂ عقائد' پر دستخط کیے اور اس طرح پروٹسٹنٹ کلیسا کے بنیادی عقائد طے پا گئے، ماضی کی مقدس رومی سلطنت، کا بڑا حصہ، شمالی یورپ، انگلینڈ اور پولینڈ کے کچھ حصے 'تحریکِ اصلاح' کے زیرِ اثر آچکے تھے۔ لیکن اِس کے ساتھ ساتھ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیسا کی حمایت میں یورپ کے ریاستی حکمرانوں اور بادشاہوں کے درمیان جو صف بندی ہوئی اُس نے جہاں پروٹسٹنٹ کلیسا کو ایک مستقل حیثیت اختیار کرنے میں مدد دی، وہاں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ ریاستوں کے درمیان ایک ایسی جنگ کا آغاز کیا جو تقریبًا ایک سَو سال تک جاری رہ کر سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں ہی جا کر ختم ہو پائی۔

سولھویں صدی کے وسط سے سترھویں صدی کے وسط تک کا زمانہ جہاں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیسا کے درمیان تنازع للبقا سے عبارت ہے، وہاں اس دور کی عیسائیت کا یہ پہلو بھی قابلِ ذکر ہے کہ اِس زمانے میں پروٹسٹنٹ اعتراضات اور تنقید کی روشنی میں نیز اُس کے ردِّ عمل کے طور پر کیتھولک چرچ کے اندر 'اصلاحِ معکوس' (کاؤنٹر ریفارمیشن) کا عمل شروع ہوا جس کا سلسلہ تقریبًا سترھویں صدی کے اختتام تک جاری رہا اور جس کے نتیجے میں کیتھولک چرچ کو ان تمام برائیوں اور نقائص سے پاک کرنے کی کوشش کی گئی جو عہدِ وسطیٰ کے عیسائی کلیسا کی خصوصیت بن گئی تھیں۔ البتہ ہیومانزم، عقلیت، اور مذہب اور ریاست کی علاحدگی، کے جن تصوّرات نے 'تحریکِ اصلاح' کو تقویت پہنچائی تھی وہ اب آزاد خیال فلسفیوں اور ایک سَو سال کی فرقہ وارانہ جنگوں کے بعد مذہبی رہنماؤں سے دل برداشتگی، مذہب بیزاری، مادہ پرستی اور الحاد کے رجحانات کی شکل میں یورپ کو اپنی لپیٹ میں لینے کے لیے تیار تھے۔ اٹھارویں اور اُنیسویں صدی کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اِس دوران یہی رجحانات یا ان کی نئی نئی شکلیں مغربی دنیا میں قبولِ عام کے منصب پر فائز رہیں، اور زندگی کے تمام گوشوں کو متاثر کرتے ہوئے انھوں نے مذہب کو زندگی کے ہر میدان سے خارج کر کے گرجا کی عمارت میں مقید کر دیا جہاں سے اب تک اِس کی رہائی کی کوئی مؤثر صورت عمل میں نہیں آسکی ہے۔

حوالے اور حواشی

۱۔ یہ اور اس کے بعد اس باب میں عہد نامۂ جدید کے تمام اقتباسات بائبل کے اردو ترجمہ، کتابِ مقدس، مطبوعہ بائبل سوسائٹی ہند، بنگلور، ۱۹۸۰ء سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ دیکھیے مورٹن۔ ایس۔ انسلین کا مقالہ 'دی ایپوکلپٹک لٹریچر' مشمولہ دی انٹرپریٹرس وَن والیوم کمنٹری آن دی بائبل، مرتبہ چارلس۔ ایم۔ لیمن، نیو یارک، ۱۹۷۱ء صفحات ۱۱۱۰ — ۱۱۰۶۔

۳۔ جیمس۔ سی۔ جی۔ گریگ، 'دی نیو ٹسٹامنٹ اینڈ کرسچین اوریجنز'، حوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۱۸۷۔

۴۔ لارڈ لانگ فورڈ، 'دی لائف آف کرائسٹ'، لندن، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۳۵۔

۵۔ متی، باب چہارم، آیت ۱۹، مرقس، باب اوّل، آیت ۱۷۔

۶۔ متی، باب ۱۶، آیت ۲۰۔

۷۔ مرقس، باب نہم، آیت ۱ اور باب ۱۳، لوقا باب ۲۱، اس موضوع کی تفصیل کے لیے دیکھیے چارلس۔ ایم۔ لیمن، 'دی نیو ٹسٹامنٹ انٹرپریٹیشن آف جیسس'، مشمولہ کمنٹری آف دی بائبل، حوالہ مذکورہ، صفحات ۱۱۷۵ - ۱۱۷۴۔

۸۔ ایضاً۔

۹۔ مرقس، باب چہارم، آیات ۲۰ - ۱۰۔

۱۰۔ دیکھیے رسولوں کے اعمال، باب دوم، آیات ۳۶ - ۲۲ جس میں زبور سے مزمور ۱۶، آیات ۱۱ - ۸، معلوت (گیت) ۱۳۲، آیت ۱۱ اور مزمور ۱۱۰، آیت ۱ سے اقتباس لیے گئے ہیں۔

۱۱۔ ایضاً، باب ہشتم، آیات ۴۰ - ۲۶، بحوالہ یسعیاہ، باب ۵۳، آیات ۸ - ۷۔

۱۲۔ انسائکلوپیڈیا آف ببلیکل تھیالوجی، مرتبہ جوہانس۔ بی۔ بائر۔ لندن، ۱۹۷۶ء، صفحہ ۸۷۴۔

۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۸۸۰۔

۱۴۔ ایضاً، صفحات ۸۸۳ - ۸۸۲۔

۱۵۔ دیکھیے مذکورہ بالا حوالہ نمبر ۷۔

۱۶ے رسولوں کے اعمال، باب ۱۵، آیات ۲۹ - ۱ -

۱۷ے گلیتیوں، باب دوم، آیات ۲۱ - ۱۱ -

۱۸ے کُلوسیوں، باب اوّل، آیات ۱۷ - ۱۵ -

۱۹ے دیکھیے مثلاً حوالہ مذکورہ بالا اور فلپیوں، باب دوم، آیت ۶ -

اسلام

اسلام کا نام لیتے ہی ہمارے ذہن میں نہ صرف ایک مخصوص مذہب بلکہ ایک مخصوص تمدّن، مخصوص طرزِ معاشرت اور ایک مخصوص تہذیب کی تصویر آجاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مذہب اور تمدّن و تہذیب کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو کچھ ایسا غلط نہ ہوگا کہ کسی بھی مخصوص تمدّن و تہذیب کو جو چیز معنویت عطا کرتی ہے یا دوسرے الفاظ میں اُس کے لیے مابعد الطبعیاتی بنیادیں فراہم کرتی ہے، وہ اِس تہذیب کے نمائندہ مذہبی تصوّرات ہی ہوتے ہیں۔ یہ بات ہندستانی تہذیب پر بھی اسی طرح صادق آتی ہے جس طرح قدیم چینی، آشوری، بابُلی یا مِصری تہذیب پر۔ بلکہ بسا اوقات تاریخ کے نگارخانے میں یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اگر کسی تمدّن و تہذیب کے اجزائے ترکیبی میں ابتدا کوئی مرکزی مذہبی روایت شامل نہ ہو سکی تو پھر اس کو بعد میں ایک بھرپور تمدّن بننے کے لیے کسی مذہبی رنگ کی تحریک کا سہارا لینا پڑا ہے، جو اِس خلا کو پُر کر سکے اور اُس تمدّن کو اپنی خود مختار بنیادوں پر کھڑا ہونے میں مدد دے سکے۔ اِس کی مثال قدیم تاریخ میں رومی تمدّن اور جدید دور میں یورپ کی مادّی تہذیب ہے۔ اوّل الذکر میں شہنشاہ کی پرستش کے مسلک نے اور ثانی الذکر میں وطنیت، (نیشنلزم) کی نیم مذہبی تحریک نے تہذیبی نظام کے سانچے میں مذہب کا کردار ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔ پھر بھی، تاریخِ عالم پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ شاید کسی مذہبی روایت نے کسی مخصوص تہذیب کے خدوخال اور رنگ روپ

متعیّن کرتے ہیں اتنا نمایاں اور مرکزی کردار نہیں ادا کیا ہے جتنا مذہب اسلام نے اسلامی تہذیب و تمدّن کو متعیّن کرنے میں۔ اِس حقیقت کے سامنے آنے سے جہاں تہذیبِ عالم کے جھرمٹ میں اسلامی تہذیب کی مخصوص نوعیت واضح ہوتی ہے، وہاں مذاہبِ عالم کے درمیان اسلام کی انفرادیت متعیّن کرنے میں بھی مدد مل سکتی ہے۔

اپنے بنیادی تصوّرات کے لحاظ سے، مذاہبِ عالم کے طالبِ علم کے لیے، اسلام، سامی مذاہب کی اُس روایت سے تعلّق رکھتا ہے جس میں تاریخی عوامل کے تحت ایرانی عناصر بھی شامل ہو کر اُس کا جزوِ لاینفک بن چکے تھے۔ جہاں تک اسلام کے سامی روایت سے متعلّق ہونے کا تصوّر ہے، خود قرآن پاک میں اِس بات پر انتہائی زور دیا گیا ہے، اور اسلام کو دینِ ابراہیمی اور پیغمبرانِ بنی اسرائیل کی لائی ہوئی ہدایت کے مطابق بتایا گیا ہے[۱]۔ اِس سلسلے میں اگر ان پہلے پیغمبروں کے پیروؤں یہود و نصاریٰ، اور اسلامی تعلیمات میں کچھ اختلاف نظر آتا ہے، تو قرآنی نقطۂ نظر کے مطابق، وہ یہود و نصاریٰ کی بعد کی تحریفات اور بدعات کا نتیجہ ہے، چنانچہ، جیسا کہ یہودیت سے متعلق باب کی ابتدا میں ہم سامی روایت کے مرکزی تصوّر توحید، اور اس سے متعلّق مخصوص تصوّرِ اللہ سے بحث کر چکے ہیں، اسلام اِن تصوّرات کو اپنے مذہبی نظام میں مرکزی مقام عطا کرنے کے لحاظ سے، سامی روایت کا سچّا وارث نظر آتا ہے، البتّہ، جیسا کہ ہم نے اس بحث کے دوران بھی ذکر کیا تھا، سامی روایت سے متعلق تینوں مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام اپنی روایت کے مشترک ورثہ سے متعلق رہتے ہوئے اپنا اپنا انفرادی رنگ بھی رکھتے ہیں اور مختلف پہلوؤں کے لحاظ سے ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں، مثلاً، اسلام کے اپنے مخصوص تصوّرِ اللہ کو ہی لے لیجیے۔ اگرچہ یہودیت اور عیسائیت کی طرح اسلام کے تصوّرِ اللہ میں بھی توحید کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے (عیسائیت میں تثلیث کے عقیدہ کا مفہوم تین[۲] الگ الگ خداؤں پر ایمان سمجھنا ایک غلط فہمی ہوگی، جیسا کہ ہم نے عیسائیت سے متعلق باب میں اس مذہب کی مستند کتابوں کے حوالے سے واضح کیا ہے)، لیکن عیسائیت سے قطع نظر جہاں اسلامی تصوّرِ اللہ سے اِس کا فرق بہت نمایاں ہے، خود یہودیت کے مقابلے میں اسلامی تصوّر کئی پہلوؤں سے مختلف ہے، چنانچہ باوجود اِس کے کہ یہودیوں کے مقدّس صحیفوں (عہد نامۂ قدیم) میں توحید کو خدا تعالیٰ کی

سب سے بنیادی صفت کے طور پر پیش کیا گیا ہے، ہم نے یہودیت سے متعلق باب میں مختلف مثالوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ عہد نامۂ قدیم میں بیان کردہ تصورِ اللہ کے اندر انسانی خصوصیات وصفات سے مشابہت اور خدا تعالیٰ کے جسمانی تصور (تشبیہ و تجسیم) کے عناصر بہت قوی ہیں۔ اِس کے برخلاف قرآن پاک میں توحید فی الذات کے ساتھ ساتھ توحید فی الصفات کا بھی پورا اہتمام رکھا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں خدا تعالیٰ کی اپنی ذات میں یکتائی اور انفرادیت پر زور دینے کے ساتھ ساتھ اگرچہ اس کی شخصیت کا ایک مکمل تصور پیش کرنے کے لیے ایسی صفات کا بیان بھی ناگزیر تھا جن کا پرتو انسانوں میں بھی نظر آسکتا ہے، لیکن قرآن پاک نے مختلف مقامات پر خدا تعالیٰ کے ہر اعتبار سے (اپنی ذات میں بھی اور اپنی صفات میں بھی) یگانہ اور منفرد ہونے پر اس طرح اصرار کیا ہے کہ تمام صفاتِ الٰہی اپنی نوعیت میں انسانی یا جسمانی صفات سے مختلف قرار پاتی ہیں، اگرچہ اپنے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے وہ انسانی فہم واحساس کے لیے ایسی تصویر پیش کر دیتی ہیں جو اُس کی عبادت ومحبت کا مقصود بن سکے۔

اسلامی تصورِ اللہ یہودی تصور سے، باوجود بہت کچھ مشترک رکھنے کے، اس لحاظ سے بھی مختلف ہے کہ یہودیت میں خدا تعالیٰ کی رحمت وہدایت، توجہ و تعلق، نیز اس کی انسانوں کے کام آنے والی تمام خصوصیات، بنی اسرائیل کے لیے مخصوص ہیں، جو کہ ایک نسلی بنیاد پر قائم جماعت تھی۔ یہودی روایت میں خدا تعالیٰ کا عہد من حیث الجماعت بنی اسرائیل سے تھا جس میں دوسرے بنی نوع انسان نہیں شریک تھے۔ اسلامی تصورِ اللہ میں خدا تعالیٰ کی رحمت وہدایت اور فائدہ پہنچانے والی صفات تمام انسانوں (اور بہت سی خصوصیات تمام مخلوقات) کے لیے عام ہیں۔ قرآن پاک میں نجات وہدایت کا وعدہ نسلی یا جغرافیائی اعتبار سے کسی مخصوص قوم یا جماعت سے نہیں ہے بلکہ ایمان اور عملِ صالح کی شرط کے ساتھ تمام بنی نوعِ انسان کو محیط ہے۔ دوسری طرف یہودیت کے برخلاف جہاں عہدِ خداوندی، نجات، جزا وسزا وغیرہ اجتماعی حیثیت سے بنی اسرائیل کی پوری قوم کے لیے ہے، اسلام میں خدا تعالیٰ کا عہد ہر انسان سے انفرادی حیثیت سے ہے، اس لئے اس کی نجات، جزا یا سزا بھی انفرادی حیثیت سے ہوگی۔

یہ آخری نکتہ، یعنی قرآن پاک اور اسلام کی نظر میں ہر انسان کا انفرادی طور پر

اخلاقی ذمہ داری کا حامل ہونا، نہایت اہم ہے۔ درحقیقت قرآن پاک نے توحید کے ساتھ انسان کی بحیثیت ایک باشعور فرد کے اخلاقی ذمہ داری اور اس کے لازمی تتمہ کے طور پر آخرت کے تصور پر، جہاں انسان اس اخلاقی ذمہ داری کے اچھے یا بُرے نتائج سے جنت یا جہنم کی صورت میں دوچار ہوگا، انتہائی زور دیا ہے، اور اس کو اپنے فکری نظام کے مرکزی عناصر میں جگہ دی ہے۔ اس کے برخلاف جب ہم یہودی روایت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو صاف نظر آتا ہے کہ نہ صرف توریت میں بلکہ اس کے بعد کی کتابوں میں بھی ایک عرصہ تک آخرت یا مرنے کے بعد کسی زندگی کا کوئی واضح تصور نہیں ہے۔ بنی اسرائیل کا خدا تعالیٰ سے عہد اسی دنیا میں اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کی وفادار قوم بنا کر رکھنے کا تھا، اور اس کی جزا یا سزا، قومی عروج یا زوال کی شکل میں، اُن کو اسی دنیا میں ملنے والی تھی۔ البتہ اغلباً، بابل کی اسیری اور اس کے بعد ایران کی محکومی کے ایک طویل دور کے نتیجے میں، ہم یہودیوں میں حیات بعد الموت، اور آخرت سے متعلق معروف تصورات کو ابھرتا ہوا محسوس کرتے ہیں، اور خیال گزرتا ہے کہ شاید یہ زرتشتی روایت کے اثرات ہوں گے جس میں آخرت کا تصور نہایت واضح تھا۔

عیسائیت میں، جو سامی روایت کے ساتھ ایرانی اثرات کے امتزاج کے بعد ظہور میں آئی، آخرت کا مطلب بنیادی اعتبار سے خدائی حکومت کا قیام تھا جہاں خدا تعالیٰ کی طرف سے قیامت کے قریب تمام اقتدار حضرت عیسیٰؑ کو ودیعت ہوگا جس میں عیسائی مومنین بھی شریک رہیں گے، اور یہ لوگ برسر اقتدار رہتے ہوئے بد عقیدہ لوگوں اور کافروں کو ہمیشہ کی جہنم کا فیصلہ سنا سکیں گے۔ اس طرح یہودی اور عیسائی دونوں سامی روایتوں کے پس منظر میں جب ہم دیکھتے ہیں تو اس دنیا میں انسان کی بحیثیت فرد اخلاقی ذمہ داری کا احساس اور اس کے نتیجہ میں آخرت میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے انفرادی جزا یا سزا کا تصور، اسلامی روایت کی ایک امتیازی خصوصیت معلوم ہوتی ہے۔ اِس تصور نے اسلام کے اپنے مخصوص تصورِ توحید کے ساتھ نہ صرف یہ کہ مذہب اسلام کے اپنے مخصوص طرز کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا، بلکہ اسلامی تہذیب و تمدن کے ارتقا پر بھی اپنے گہرے اثرات ڈالے، چنانچہ اسلامی شریعت کا پورا نظام، جس نے بعد کی فقہی نشو و نما کے نتیجہ میں زندگی کے تقریباً تمام پہلوؤں اور انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ہر تفصیل کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے،

اور جس سے تہذیبِ اسلامی کے تمام گوشے کم و بیش متاثر ہوئے ہیں، انسان کی انفرادی اخلاقی ذمہ داری ہی کے تصور پر قائم ہے۔

عربی لفظ 'اسلام' جس مادّے سے نکلا ہے اس کے معنوں میں خود سپردگی، اطاعت و فرمانبرداری، تسلیم و رضا کے مفہوم شامل ہیں۔ قرآن شریف میں یہ لفظ اپنی مختلف شکلوں میں اِن معنوں میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے، چنانچہ جب سورۃ البقرہ کی آیات ۱۱۱ اور ۱۱۲ میں یہود و نصاریٰ کے اس دعوے کے مقابلے میں کہ جنّت میں صرف اُن کی اُمّتوں کے ہی لوگ داخل ہو سکیں گے، قرآن پاک یہ اعلان کرتا ہے:

بَلٰیۤ مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهٗۤ اَجْرُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ

"نہیں! بلکہ جو کوئی بھی خدا کے سامنے اپنے کو مکمل طور سے جھکا دے اور وہ نیک کام کرنے والا ہو تو اس کا انعام اپنے رب کے پاس ہے۔"

یا جب اسی سورت کی آیت ۱۳۱ میں حضرت ابراہیمؑ کے سلسلے میں قرآن پاک کہتا ہے:

اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗۤ اَسْلِمْ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ٥

"اور دیکھو جب اُس کے رب نے کہا (میرا) مطیع ہو جا، اس نے (حضرت ابراہیمؑ نے) کہا میں ساری دنیاؤں کے رب کا فرمانبردار ہو گیا۔"

یا جب بدوؤں کے اسلام لانے کا ذکر کرتے ہوئے سورۃ الحجرت آیت ۱۴ میں قرآن پاک کا یہ قول ہے:

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْۤا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِكُمْ

"اہل بادیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں۔ کہہ دو نہیں تم ایمان نہیں لائے ہو، ہاں یہ کہو کہ ہم نے اطاعت قبول کر لی ہے، اور ایمان تو ابھی تمہارے دلوں میں داخل بھی نہیں ہوا ہے۔"

تو ان آیات اور ان جیسی دوسری آیات میں اسلام کا لفظ اسی اطاعت اور خود سپردگی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یہ اطاعت اور تسلیم و رضا جو ایک داخلی رویّے کا نام ہے، درحقیقت اُسی انفرادی اخلاقی ذمہ داری کے قبول کرنے کا اعلان ہے جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں۔ اس طرح اسلام قبول کرنے کے ساتھ ہی انسان اُس پورے نظامِ اخلاقیات اور مجموعۂ قوانین پر عمل کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے جو شریعتِ اسلامی میں

شامل ہیں۔ اور جو قرآن پاک اور احادیثِ نبوی (حضور پاک کا قول و عمل) سے مستنبط اور اُن پر مبنی ہونے کی وجہ سے خدا تعالیٰ کی مرضی و منشا کے ترجمان ہیں۔ اب یہ اسلامی شریعت کی خصوصیت ہے کہ اس کا دائرۂ اثر صرف عبادات تک محدود نہ رہ کر خاندانی اور سماجی زندگی سے گزرتے ہوئے تہذیب و تمدن کے مختلف میدانوں تک پھیلا ہوا ہے۔

بنیادی عقائد اور تعلیمات : مذہب اسلام کے بنیادی اور مرکزی تصور توحید کے سلسلے میں ہم اوپر مختصراً کچھ ذکر کر چکے ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ باوجود مختلف مباحث پر محیط ہونے کے، اگر قرآن پاک کا کوئی ایک مرکزی موضوع کہا جا سکتا ہے، تو وہ توحید ہی ہے۔ وہ کائنات میں فطرت کے مختلف مظاہر کا ذکر کر کے اُن سے خدا کی قدرت اور حکومت پر استدلال ہو، یا انسان کی اپنی ذات میں اس کے جسم و ذہن کے پیچیدہ نظام کے حوالے سے خدا تعالیٰ کی صنّاعی کے محاسن اور احسانات کا تذکرہ ہو، زمانۂ قدیم کی مختلف اقوام اور اُن کے پیغمبروں کی تاریخ دہرا کر خدا تعالیٰ کے مقرر کردہ قوانین عروج و زوال کا بیان ہو، یا عہدِ رسالتمآبؐ میں کفارِ مکہ اور منافقین کی نافرمانیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے آئندہ اِسی دنیا میں، اور آخرت میں، ان کے لیے ذلّت اور عذاب الیم کی بشارت ہو، یا پھر براہ راست خدا تعالیٰ کی مختلف صفات کو واضح کیا گیا ہو، اِن سبھی مباحث، اور اِس طرح کے دوسرے موضوعات کا مقصد خدا تعالیٰ کی ہستی، اُس کی اہم صفات کے تصور، اُس کی خلّاقیت، رُبوبیت، حکومت و اقتدار، حکمت و صنّاعی اور یوم حساب یعنی آخرت میں اُس کی جزا و سزا پر مکمّل قدرت، کو ذہن نشین کرانا ہے۔ اِس طرح یہ سبھی مباحث خدا تعالیٰ کی یکتائی اور اُس کے بلا شرکت غیرے کائنات کا مالک، حکمراں، فاعل مطلق اور معبودِ حقیقی ہونے کی طرف متوجہ کرتے ہیں، جو کہ اصل توحید کا مطلوب و مقصود ہے۔ ایسی آیات جن کا موضوع انسانی معاملات کے متعلق براہِ راست ہدایات و احکامات ہوں یعنی فقہی نوعیت کی آیات کی تعداد قرآن پاک میں مجموعی اعتبار سے بہت کم ہے، اِس لحاظ سے قرآن پاک کے پیش کردہ مذہبی فکر میں توحید کی مرکزی نوعیت خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسلام کا اقرار کرنے والے بنیادی کلمے یعنی کلمہ طیبہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ محمدٌ الرَّسُولُ اللّٰہ (نہیں ہے کوئی

معبود سوائے اللہ کے اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں" کا نصف اوّل توحید کے واضح اعلان پر ہی مبنی ہے۔ چنانچہ اسلامی عقائد میں سرفہرست توحید کے قلبی و قولی اقرار یعنی دل سے توحید کو ماننے اور زبان سے اُس کا اقرار کرنے کو ہی رکھا گیا ہے۔

اِس سلسلے میں یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ قرآن پاک کہیں بھی منطقی یا فلسفیانہ نوعیت کے دلائل سے خدا تعالیٰ کا وجود خالص عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس کے برخلاف خدا تعالیٰ کی ہستی کے بارے میں قرآن پاک یہ موقف اختیار کرتا ہے کہ اس کے وجود کا احساس انسانی روح میں فطری طور پر پوشیدہ ہے، البتہ غفلت اور نفسانیت کی وجہ سے وہ احساس مدّھم پڑ چکا ہے۔ چنانچہ قرآن پاک کائنات میں خدا کی قدرت کی مختلف نشانیوں کی طرف انسان کو متوجّہ کر کے اُس کی روح میں دبے ہوئے فطری احساس کو جگانا چاہتا ہے، جو اگر ایک مرتبہ بیدار ہو جائے تو انسان خود بخود اپنی طبعِ سلیم کے تقاضے سے خدا کی طرف متوجّہ ہو جائے گا اور اُس کو کسی طرح کے فلسفیانہ اور منطقی دلائل کی حاجت نہیں ہو گی، جو یوں بھی ایک عام آدمی کی فہم سے بالاتر ہوتے ہیں۔ اس طرح قرآن پاک میں پیش کردہ مثالوں اور دلیلوں کے مخاطب انسان کی منطقی فہم اور عقلِ محض سے زیادہ اُس کے قلب اور روح ہیں، جن کی بیداری ایمان اور یقین کا سبب بنتی ہے، جب کہ کسی بات کو منطقی طور پر ثابت کر کے زیادہ سے زیادہ وقتی طور پر مخاطب کو خاموش کیا جا سکتا ہے لیکن اِس طرح اُس کے قلب اور روح کو نہیں جیتا جا سکتا۔

قرآن پاک کے اِس نظریہ کا کہ خدا کی ہستی کا اقرار روحِ انسانی کی فطری پکار ہے، سب سے واضح اظہار سورۃ الاعراف کی آیت ۱۷۲ میں ملتا ہے جس میں عالمِ غیب میں اجتماعی طور پر انسانی ارواح اور خدا تعالیٰ کے بیچ کیے گئے ایک میثاق کا ذکر ہے جس کی رُو سے ہر انسان کی روح نے ازل میں ہی خدا تعالیٰ کی رُبوبیت اور اپنی بندگی کا اقرار کر لیا تھا۔ چنانچہ مذکورہ بالا آیات میں قرآن پاک کہتا ہے:

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓي اَنْفُسِهِمْ ۚ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۭ قَالُوْا بَلٰي ڔ شَهِدْنَا ڔ اَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَ

"اور جب تمھارے رب نے بنی آدم کے صُلب سے اُن کی اولادوں کو نکالا اور اُن کو اُن کی جانوں پر گواہ بنایا، (کہ) کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟ (اس وقت) سب نے

کہا بے شک (تو ہی ہمارا رب ہے) ہم اس کی
گواہی دیتے ہیں۔ (ایسا اس لیے تھا) کہ تم قیامت
کے روز کہنے لگو کہ ہمیں تو اس کی کچھ خبر ہی نہ تھی۔"

اس تصور کے ساتھ قرآن پاک اپنے دلائل و نظائر میں تمام کارخانۂ قدرت اور خود ذاتِ انسانی کو بحیثیت نشانِ راہ اور شواہد کے استعمال کرتا ہے جو ایک طرف تو ہستیٔ خداوندی کی طرف رہنمائی کرتے ہوئے انسانی روح میں اُس کے پوشیدہ احساس کو جگاتے ہیں اور دوسری طرف تمام فطرت اور انسان کے ذاتِ الٰہی پر مکمّل انحصار اور مطیع و محکوم ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔

قرآنی تصور میں انسانوں کو خوابِ غفلت سے جگانے اور خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ کرنے کی ذمہ داری جن ہستیوں کو سونپی جاتی رہی وہ پیغمبرانِ گرامیؑ کی ذات تھی، جنھوں نے اپنی اپنی قوموں، یا مختلف ادوار میں کسی ایک ہی قوم کو، نفسانیت اور غیر اللہ سے منہ موڑ کر خدا تعالیٰ سے تعلق استوار کرنے کی تلقین کی اور اس دنیا میں انسانوں کے لیے خدا تعالیٰ کی منشاء و مرضی کو واضح کیا۔ یہ برگزیدہ اشخاص جو منصبِ نبوّت و رسالت کے لیے انسانوں میں سے ہی منتخب کیے جاتے تھے۔ اپنی سیرت و کردار کے لحاظ سے اپنے ہم قوموں کے لیے مثالی نمونہ ہوتے تھے۔ خدا تعالیٰ کی منشا و مرضی جو آسمانی کتابوں یا پیغامِ الٰہی کی شکل میں اُن کے پاس آتی تھی بذریعہ وحی ان تک پہنچتی تھی جس کی شکلیں مختلف ہو سکتی تھیں۔ کبھی یہ وحی خدا کی طرف سے براہِ راست گفتگو کی شکل میں بھی ہو سکتی تھی جیسا کہ حضرت موسیٰؑ کے ساتھ تھا، کبھی پیغمبر کے دل پر القا کی شکل میں ہوتی تھی اور کبھی کسی فرشتہ یا حضرت جبریلؑ کے ذریعہ بھی جیسا کہ احادیث نبویؐ میں مذکور ہے۔ قرآن پاک میں براہِ راست حضور پاکؐ کے دل پر اور بذریعہ "الرّوح" نزولِ وحی کا تذکرہ موجود ہے۔[۲]

یہ قرآنی تصورِ نبوّت و رسالت کی خصوصیت ہے کہ اُس نے وحیِ آسمانی اور ہدایتِ الٰہی کا فیضان کسی ایک قوم یا جغرافیائی خطہّ سے مخصوص نہ کرتے ہوئے اُس کو تمام بنی نوعِ انسان کے لیے عام قرار دیا ہے۔ چنانچہ قرآن پاک اس عقیدہ پر اصرار کرتا ہے کہ اسلام لانے والے حضور پاک محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے علاوہ ان سے پہلے آئے

ہوئے پیغمبروں کی رسالت کو بھی، خواہ وہ دنیا کے کسی خطّے میں آئے ہوں، تسلیم کریں اور جو آسمانی کتابیں ان پر نازل ہوئی ہیں ان کی حقّانیت کا اقرار کریں، کیونکہ قرآنی تصور کے مطابق یہ ایک ہی پیغامِ حق، توحیدِ الٰہی اور عملِ صالح کی دعوت تھی، جس کے لیے مختلف جگہوں اور زمانوں میں انبیا کرامؑ مبعوث ہوتے رہے۔ اِس سلسلے میں کئی انبیاؑ اور چار آسمانی کتابوں کی قرآن شریف میں نام کے ساتھ تصریح موجود ہے اور دوسرے انبیاؑ اور آسمانی صحیفوں کے وجود کو اصولی حیثیت سے اجمالی طور پر مان لیا گیا ہے۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کی موجودہ روایات اور اسلامی تعلیمات میں اختلاف کا مسئلہ ہے تو اس کو "تحریف" کے تصوّر کے ذریعہ سمجھایا گیا ہے جیسا کہ سامی مذاہب سے اسلام کے اختلاف کے سلسلہ میں ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ دینِ حق کی، جو کہ ہر زمانے میں پیغمبروں کے ذریعہ آتا رہا، آخری صورت شریعتِ اسلامی کی شکل میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ قرآنی تصور میں آپؐ کی رسالت اِسی لیے خصوصی اہمیت حاصل ہے اور اِسی لیے اِس کا اظہار نہ صرف پچھلی امتوں کے لوگوں سے آپؐ کی رسالت و شریعت کی قبولیت پر اصرار، بلکہ آپؐ کی ذاتِ گرامی کے ساتھ ختمِ نبوّت کے عقیدہ کی صورت میں ہوا۔

توحید و رسالت کے علاوہ بنیادی اسلامی عقائد میں آخرت کا تصوّر بھی شامل ہے۔ اِس تصوّر کے انسان کی انفرادی اخلاقی ذمّہ داری سے تعلّق اور دنیوی اعمال کی جنّت یا جہنّم کی صورت میں جزا و سزا کے سلسلے میں ہم اوپر روشنی ڈال چکے ہیں۔ اخلاقی ذمّہ داری کا لازمی نتیجہ ہونے کے علاوہ آخرت کا عقیدہ انسان کے مرنے کے بعد ایک دوسری اور ہمیشہ ہمیشہ کی زندگی کا تصوّر پیش کر کے اُس کے لیے اِس قید خانۂ آب و گِل سے آزادی کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ یہ تصوّر انسان کے سامنے حیاتِ ابدی کا ایک ایسا اُفق روشن کر دیتا ہے جو بیک چشم زدن اُس کو ایک فانی، مجبور اور عارضی مخلوق سے، لافانی مقدّر کا حامل اور عناصرِ قدرت کی گرفت سے آزاد ایک ابدی مخلوق بنا دیتا ہے۔ انسانی روح کے لیے جو اپنے آپ کو اِس دنیا میں محصور و مجبور دیکھتی ہے، آخرت کا عقیدہ ایک ایسا زندگی پرور تصوّر ہو سکتا ہے جو اُس کا نصب العین بن کر اُس کی دنیوی زندگی کو معنی و مقصد سے آراستہ کر سکتا ہے اور حیاتِ ارضی کے

مدّوجزر میں اُس کے لیے ایک مضبوط لنگر کا کام دے سکتا ہے۔ دوسری طرف اِس دنیا کے اعمال کی جزا وسزا کے آخرت سے متعلق کر دیے جانے کی وجہ سے خود اِس دنیوی زندگی کے مادّی اعمال و افعال کو ایک اَبدی جہت حاصل ہو جاتی ہے جس میں خدا کی مرضی کے مطابق کیے گئے اعمال، خواہ وہ کتنے ہی مادّی اور دنیوی نوعیت کے کیوں نہ ہوں، ایک مذہبی تقدیس اور روحانی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں جس سے پوری زندگی اَبدیّت کی مہک سے متّصف ہو سکتی ہے۔

بنیادی عقائد کا چوتھا جُز فرشتوں یا ملائکہ پر یقین ہے۔ قرآن کے مطابق فرشتے خدا تعالیٰ کی ایسی مخلوق ہیں جو سرتاسر اطاعت و فرمانبرداری کے لیے بنائی گئی ہیں اور ہر طرح کے نفسانی وساوس اور نافرمانی کے جذبہ سے عاری ہیں، چنانچہ اِسی بنیاد پر انھوں نے قرآن کے بیان کے مطابق تخلیقِ آدم کے وقت یہ سوال اٹھایا تھا کہ آدم جیسی مخلوق کو بنانے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے جو کہ فساد اور نافرمانی کا باعث ہوگی جب کہ فرشتے ہر وقت خدا تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس میں مشغول رہتے ہیں[32] صحیح مسلم کی ایک حدیث میں یہ ذکر موجود ہے کہ فرشتوں کو خدا تعالیٰ نے نور سے پیدا کیا[33] قرآن پاک اور احادیث میں فرشتوں کے مختلف فرائضِ منصبی بیان ہوئے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ اُن کی مختلف جماعتیں ہیں۔ فرشتوں کی ایک جماعت اگر ہمہ وقت خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا میں مشغول رہتی ہے تو دوسرے فرشتے کائنات میں خدا تعالیٰ کے احکام و مرضیات کی بجاآوری، انسانوں یا پیغمبروں کے پاس خدا تعالیٰ کی پیغام رسانی، جنّت اور جہنّم کی نگرانی اور مختلف دوسرے امور پر متعیّن ہیں۔ بعض اہم فرشتے جیسے حضرت جبریلؑ، حضرت میکائیلؑ، حضرت اسرافیلؑ اور حضرت عزرائیلؑ وغیرہ مخصوص کاموں پر بھی مامور ہیں۔

تقدیر کا عقیدہ بھی اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ہے۔ قرآن پاک میں یہ لفظ "اندازہ مقرّر کر دینے"، "ناپ کر الگ کر دینے"، "چیزوں کی فطرت کے تعیّن" جیسے معانی میں استعمال ہوا ہے، جیسے کہ سورۃ القمر کی آیت ۴۹ میں جہاں کہا گیا ہے:

"إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝" "بے شک ہم نے ہر چیز کو ایک حساب اور اندازے سے پیدا کیا ہے"[34]

یا سورہ یٰسٓ کی آیت ۳۸ جہاں فرمایا گیا ہے:

"وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِكَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ ۝ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰی عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ ۝"

"اور سورج اپنے مستقر کی طرف چلتا رہتا ہے۔ یہ حساب اُسی قوت اور علم والے کا بنایا ہوا ہے۔ اور چاند کے لیے ہم نے منازل متعین کر دئے ہیں یہاں تک کہ وہ کھجور کی پرانی (سوکھی) شاخ کی طرح رہ جاتا ہے"

یا سورۃ الحجر کی آیت ۲۱ میں:

"وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ ۝ وَمَا نُنَزِّلُهٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ ۝"

"اور ہمارے پاس ہر چیز کے (لامحدود) خزانے ہیں، لیکن ہم اُس میں سے ایک متعین پیمانے کے مطابق اتارتے ہیں"

لیکن احادیث میں (دیکھیے بخاری شریف، کتاب القدر) 'قدر' کو ایک اصطلاحی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور اس چیز پر زور دیا گیا ہے کہ انسان کے ساتھ جو کچھ بھی بُرے یا بھلے حالات و واقعات پیش آتے ہیں وہ خدا تعالیٰ کے مقرّر کردہ 'اندازے' یعنی 'قدر' کے مطابق ہوتے ہیں۔ بعد کے دور میں بعض متکلمین نے قضا و قدر میں، جو کہ قرآن میں قریبی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں، فرق کیا اور ان میں سے پہلی نوع کو خدا تعالیٰ کے کائنات اور انسان کے بارے میں ان بنیادی احکام و مرضیات سے متعلق قرار دیا جو ازل سے ہی طے کر دئے گئے ہیں، جب کہ 'قدر' انفرادی طور پر ہر انسان کی روزمرّہ زندگی اور موجودہ صورتِ حال سے متعلق ہے۔ بہرصورت قضا و قدر کو (دو الگ تصورات کی شکل میں یا ایک ہی اصطلاح 'قدر' کے معنوں میں) ابتدائے اسلام سے ہی بنیادی اسلامی عقائد کا حصّہ سمجھا گیا ہے۔

'قدر' کے عقیدے کی اہمیت کا اندازہ اِس حقیقت سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ عقائد میں سب سے پہلے یہی تصور ہے جو دینیاتی اختلاف کا سبب بنا اور بنو اُمیہ کے ابتدائی دور (ساتویں صدی عیسوی کے اواخر) میں ہی 'قدر' کے سلسلے میں مختلف آرا کی بنیاد پر مذہبی فرقوں یا مختلف مکاتیبِ فکر کی بنیاد پڑ گئی۔ اِس دور میں قدریّہ، اس کے کچھ عرصہ بعد معتزلہ، اور آج کل شیعہ، 'قدر' یا تقدیر کے مذکورہ بالا مفہوم کو، جس میں انسان کے تمام افعال اور اُس کے ساتھ پیش آنے والے واقعات و حالات کا خالق اور

ذمہ دار خدا تعالیٰ کو مانا گیا ہے، نہیں مانتے۔ مذکورہ بالا جماعتیں انسان کو اپنے اعمال میں مکمل طور پر خود مختار تسلیم کرتی ہیں۔ اُن کے خیال میں بغیر انسانی اختیار کو تسلیم کیے ہوئے خدا تعالیٰ کی طرف سے آخرت میں جزا و سزا کو بر بنائے انصاف نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔

اِس کے برخلاف جمہورِ اُمّت کے نمائندہ علما و متکلّمین جو بعد میں اہلِ سنّت والجماعت کہلائے ابتدائی دور سے ہی خدا تعالیٰ کی مکمّل حکومت اور اُس کی ہمہ گیر قدرت و اختیار کے تصوّر میں کسی قیمت پر کوئی کمی یا نقصان برداشت کرنے پر تیار نہیں تھے۔ چنانچہ اِن علما نے 'قدر' یا تقدیر کے اُسی تصوّر سے وفاداری استوار رکھتے ہوئے جس پر احادیث میں زور دیا گیا ہے اور جو تمام انسانی افعال و حالات کو امرِ الٰہی کا پابند قرار دیتا ہے، ایسی دینیاتی توجیہیں کرنے کی کوششیں کیں جو بغیر خدا تعالیٰ کے قدرت و اختیار میں فرق ڈالے ہوئے انسان کو کسی درجہ میں اُس کے افعال کا ذمہ دار اور قیامت میں اُس کو پیش آنے والی جزا یا سزا کا مستحق قرار دے سکیں۔ اِس سلسلے میں ایک مشہور نظریہ امام ابوالحسن الاشعریؒ (م ۹۴۵ء) کا تصوّرِ 'کسب' ہے جس کی رُو سے انسان کے افعال کا خالق اور اُن کا صادر کرنے والا خدا تعالیٰ ہی ہے، لیکن انسان خدا کے حکم اور مرضی سے اُن کو اپنا لیتا ہے۔ بعد کے ادوار میں اہلِ سنّت والجماعت خصوصاً حنفی علما نے بعض دوسرے مسائل کی طرح اِس مسئلے میں بھی ابو منصور محمد ماتریدیؒ (م۔ ۹۴۴ء) کے مسلک کو ترجیح دی۔ اُن کا نظریہ انسان کو اپنے اعمال کا ارادہ کرنے (اختیار) اور اُن کو اپنانے (اکتساب) میں، ابوالحسن الاشعریؒ کے مقابلہ میں زیادہ خود مختاری اور ذمّہ داری عطا کرتا ہے اور اِس طرح روزِ جزا کے حساب کتاب کو زیادہ منصفانہ اور معقول بنیادوں پر قائم کرتا معلوم ہوتا ہے۔

اِس ضمن میں الماتریدیؒ نے اِس فرق کو بھی واضح کیا ہے کہ اگرچہ کسی فعل کو انسان اپنے ارادہ سے اختیار کرتا اور آزادانہ طور سے اپناتا ہے لیکن خدا تعالیٰ کو اپنے علم کی بنا پر ازل سے ہی معلوم تھا کہ کس وقت کوئی شخص کون سا عمل اختیار کرے گا اور ازل سے ہی اُس عمل کے لیے حکم ہو چکا تھا، لیکن انسان کو جو سزا یا جزا ملے گی وہ اُس آزادانہ اختیار اور اکتساب کی ہے جو اُس نے خود سر انجام دیا۔

مندرجہ بالا اہم عقائد کے علاوہ جن پر ایمان لانا ہر مسلمان کے لیے قطعاً ضروری سمجھا گیا ہے، کچھ اور عقائد بھی اہلِ سنّت والجماعت کے نزدیک راسخ العقیدہ اسلام کا جزُ سمجھے گئے ہیں۔ اِن عقائد میں عذابِ قبر، سوالِ منکر نکیر، پلِ صراط، میزان (جس پر نیک و بد اعمال تولے جائیں گے)، حوضِ کوثر، لوحِ محفوظ، شفاعت (یعنی یہ عقیدہ کہ حضورِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے روز خدا تعالیٰ کی اجازت سے اُس کے حضور اپنی امّت کی شفاعت فرمائیں گے)، پر یقین رکھنا، جنّت و جہنم کا ہمیشہ سے موجود ہونا، فاتحہ و خیرات کا ثواب مُردوں کی روح کو پہنچنا، رسولوں کی عصمت (یعنی یہ کہ ان سے کوئی گناہ نہیں سرزد ہو سکتا) خلفاء راشدینؓ کی بزرگی کا اعتراف، تمام صحابہؓ کی عظمت، گناہ کبیرہ سے کفر لازم نہ آنا اور قیامت میں دیدارِ الٰہی کا یقین وغیرہ شامل ہیں۔ جیسا کہ اِن عقائد پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ قرآن، حدیث اور تواتر کے ذریعہ منقول اسلامی تعلیمات میں سے عقائد کی کتابوں میں مذکورہ بالا کا خصوصی انتخاب، بیشتر کسی مختلف فیہ مسئلہ یا دوسرے اسلامی فرقوں کے مقابلے میں اہلِ سنّت والجماعت کے اپنے موقف کی وضاحت کے سلسلہ میں کیا گیا ہے، ورنہ عمومی اعتبار سے قرآن اور حدیث کی تمام تعلیمات پر یقین رکھنا ایک مسلمان کے لیے ضروری سمجھا جاتا ہے۔ شیعہ مسلک کے حضرات اپنے بنیادی عقائد میں 'تقدیر' کو نہیں شامل کرتے بلکہ اُس کی جگہ خدا تعالیٰ کے 'عدل' پر ایمان ضروری سمجھتے ہیں۔ اِس کے علاوہ امامت کا تصور بھی اُن کے بنیادی عقائد میں شامل ہے۔

مذکورہ بالا عقائد کے علاوہ متعدد تعلیمات ایسی ہیں جن پر قرآن پاک اور احادیث میں زور دیا گیا ہے اور انھیں ہمیشہ سے اسلامی تعلیمات کا اہم جزُ قرار دیا گیا ہے۔ اِن میں سب سے ہمہ گیر کائنات اور انسان کی فطرت سے متعلق تصورات ہیں۔ قرآن و احادیث کے مطابق اِس کائنات کا وجود کسی اتّفاق یا غیر شعوری طور پر کار فرما ازلی قوانینِ فطرت کے نتیجے میں نہیں ہوا، بلکہ یہ خدائے علیم و حکیم کے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت ایک با مقصد تخلیق ہے (دیکھیے سورۃ الدخان، آیات ۳۸، ۳۹) فلسفہ و سائنس کی نظر میں اندھے مادّے اور خود کار قوانینِ فطرت کی پیداوار بے روح کائنات کے مقابلے میں سامی مذاہب بشمول اسلام کا تخلیقِ کائنات کو ایک علیم و خبیر ہستی کے منصوبہ و ارادہ سے متعلق کر دینا، کائنات کو خالص مادّی سطح سے بلند کر کے ایک ایسی معنویت اور روحانیت عطا کر دیتا ہے جس کے

بعد انسان کے لیے اُس سے ایک مثبت رشتہ قائم کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کائنات نہ صرف خدا تعالیٰ کی تخلیق ہے بلکہ اُس کی اطاعت گزار اور پابند بھی ہے جس کو قرآن پاک "مُسلِم" ہونے سے تعبیر کرتا ہے (دیکھیے سورۃ آل عِمران، آیت ۸۳)۔ کائنات میں قوانینِ فطرت کی کارفرمائی جو ایک مادہ پرست ذہن کو خود مختار محسوس ہوتی ہے، قرآنی تصور میں فطرت اور کائنات کی طرف سے اُن اوامرِ الٰہی کی اطاعت ہے جو مشیّتِ الٰہی نے ازل سے ہی اُس کے اندر ودیعت کر دئے ہیں۔ اِسی تصور کے پیشِ نظر قرآن پاک کثرت سے انسان کی توجہ مظاہرِ فطرت کی طرف مبذول کرتا ہے اور اُن میں موجود نظم و ضبط اور اُن کے قوانین میں استقلال سے خدا تعالیٰ کی قدرت و حکمت اور بالواسطہ اُس کی ہستی پر استدلال کرتا ہے۔

دوسری طرف اِس مطیع و فرمانبردار کائنات میں جس میں تمام مخلوقات شامل ہیں (سوائے جنّات کے جو انسانوں کی طرح ہدایت اور گمرہی اختیار کرنے میں آزاد ہیں) انسان ایک منفرد حیثیت کا مالک ہے۔ قرآن پاک کے بیان کے مطابق خدا تعالیٰ نے تخلیقِ آدم کے وقت انسان کو تمام مخلوقات پر افضلیت دیتے ہوئے اپنی جانشینی کے لیے منتخب کر لیا تھا۔ انسان کی یہ افضلیت، جیسا کہ اُس سلسلے میں سورۃ البقرہ کی آیات ۳۴-۳۰ سے معلوم ہوتا ہے، اُس کے علم کی بنا پر تھی، جس کا مظاہرہ حضرت آدمؑ نے فرشتوں کے سامنے کیا۔ پھر ایک اور جگہ تمام مخلوقات کے مقابلے میں انسان کے ذہنی و روحانی امتیاز اور انفرادیت کی طرف قرآن پاک نے اِس طور اشارہ کیا ہے کہ (شعورِ ذات اور اِس سے متعلق نیک و بد میں اختیار کی اخلاقی ذمہ داری کی) جس امانت کو قبول کرنے سے دوسری مخلوقات عاجز رہیں اُس کو انسان نے بخوشی قبول کر لیا (سورۃ الاحزاب، آیت ۷۲)۔ خود شناسی اور اختیار سے محروم مادّی کائنات اور دیگر مخلوقات، غیر اختیاری طور پر اُن اوامرِ الٰہیہ کا جو قوانینِ فطرت یا طبعی رجحانات کے طور سے ان میں رکھ دئے گئے ہیں، اتباع کرتی رہتی ہیں۔ یہ صرف انسان کی خصوصیت ہے جس نے اِس غیر اختیاری اطاعت سے الگ ہوتے ہوئے نیک و بد کی تمیز اور اُن میں کسی ایک کو اختیار کرنے کی اخلاقی ذمہ داری کو قبول کیا۔ یہ شعورِ ذات اور اختیار کی آزادی غالباً اِس خصوصیتِ علم کا بنیادی حصّہ ہے جس نے حضرتِ انسان کو اِس کائنات میں خدا تعالیٰ کی جانشینی کا شرف بخشا۔

انسان کی اخلاقی ذمہ داری کی اہمیت اور اس کی گراں باری اس وقت زیادہ صحیح طور پر محسوس کی جاسکتی ہے جب ہم یہ نظر میں رکھیں کہ قرآن پاک کے مطابق انسان کو خدا تعالیٰ نے مادے کی ایک کثیف شکل گارے کی مٹی سے تخلیق کیا ہے، پھر اس میں اپنی روح پھونکی ہے (سورۃ الحجر، آیات ۲۶، ۲۸-۲۹)۔ اس طرح انسان کی فطرت میں ازل سے ہی کثافت اور نورانیت کا اجتماع الضدین موجود ہوگیا۔ اگر اس کی فطرت کا ایک حصہ انسان کو مادیت اور تاریکی کی طرف کھینچتا ہے تو روح الٰہی کا عنصر اس کو الوہی صفات کی طرف دعوت دیتا ہے۔ اپنی فطرت میں نورانیت اور ظلمت کی اس کش مکش کے ساتھ انسان کو اپنے اعمال میں اختیار کے احساس نے ایسے امتحان میں مبتلا کر دیا ہے جو اس کے لیے مستقل اضطراب کا باعث بھی ہے اور جس پر اس کی تقدیر کا انحصار بھی ہے۔ اس غیر اطمینان بخش اور تشویش ناک صورت حال میں اگر کوئی پہلو امید اور تسکین کا ہے تو یہ کہ خدا تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیت نے انسان کو اس امتحانی صورت حال میں تنہا نہیں چھوڑا ہے۔ قرآن پاک کے مطابق دنیا کی زندگی میں خیر و شر کی اس آزمائش میں انسان کی اعانت اور رہبری کے لیے خدا تعالیٰ نے ابتدا سے ہی اپنے رسولوں اور پیغامبروں کا ایک سلسلہ قائم رکھا جو اپنی تعلیمات کے ذریعہ بنی نوع انسان کے اندر ازل سے موجود الوہی عنصر کی ہمت افزائی اور خیر و شر میں امتیاز کے لیے واضح اصول و قوانین پیش کرتے رہے۔ اس طور انسان کے لیے ہمیشہ یہ ممکن رہا ہے کہ وہ اپنی فطرت کے صالح عنصر کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے خدا تعالیٰ کے طے کردہ روحانی اور اخلاقی اصولوں کو قبول کرلے اور ان کو اپنی دنیوی زندگی میں مشعلِ ہدایت سمجھے۔

قرآنی تعلیمات میں انسانی مقدر کے اس تجزیہ کے بعد اگر ہم انسان کو بحیثیت ایک سماجی فرد اور جزوِ جماعت کے دیکھیں تو اس سلسلے میں بھی بعض قرآنی تعلیمات نہایت نتیجہ خیز اور دور رس تصورات کی حامل نظر آتی ہیں۔ مثلاً، ایک تصور جس کے مضمرات بالکل ابتدائی آیات سے ہی نمایاں تھے اور جس کے مشمولات پر شاید توحید کے بعد سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے، انسانوں کے درمیان مساوات اور باہمی رشتہ اخوت کا تصور ہے۔ وہ خواہ تمام بنی نوع انسان کے ایک ماں باپ حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ کی اولاد ہونے کی تعلیم ہو یا انسانوں کے مختلف شعوب اور قبائل میں تقسیم ہونے کی محض تعارفی اہمیت ہو

(سورۃ الحجرات، آیت ۱۳)، وہ امیروں کے مال میں غریبوں کے حق کی تلقین ہو (سورۃ الذّٰریٰت اور المعارج، آیات ۱۹ اور ۲۵۔ ۲۴)، یا دشمنوں کے معاملے میں بھی ناانصافی سے بچنے کی تعلیم (سورۃ المائدۃ، آیت ۹)، وہ کسی کا تمسخر اڑانے، ٹوہ میں رہنے، بدگمانی اور غیبت کی ممانعت ہو (سورۃ الحجرات، آیت ۱۲۔ ۱۱)، یا دور اور قریب کے پڑوسیوں کے حقوق ہوں، وہ تمام انسانوں کے لیے زندگی کا یکساں بنیادی مسئلہ (سورۃ الدّھر، آیات ۳۔ ۱) اور ان کا ایک ہی حقیقی معبود و مقصود ہو، یا تمام انسانوں کے لیے ہدایتِ الٰہی کی ہمیشہ سے عمومیت (سورۃ النحل، آیت ۳۶) اور پھر حضور پاکؐ کی رسالت کا تمام انسانیت کے لیے مخصوص ہونا ہو (سورۃ سبا، آیت ۲۸)، ان سبھی اور متعدد دیگر تعلیمات کے پیچھے ہم کو تمام انسانوں کے درمیان مساوات اور اُن کے ایک خاندان و برادری ہونے کا تصوّر کارفرما معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ سماجی زندگی سے متعلق قرآن پاک اور اسلام کی اہم ترین اصلاحات جو معاشرہ اور گھریلو زندگی میں عورتوں کی حیثیت اور مردوں پر اُن کے حقوق، غلاموں سے سلوک میں بہتری اور اُن کو آزاد کرنے کی ہمت افزائی، نیز غیر مذہب والوں خصوصاً اہلِ کتاب کو اسلام کے مذہبی نظام اور معاشرہ میں ایک متعین مقام دینے کے بارے میں ہیں، براہِ راست قرآن کے انسانی مساوات اور بھائی چارہ کے حق کے تصوّر کا نتیجہ ہیں۔ گو یہ ضرور ہے کہ مندرجہ بالا اصلاحات سے متعلق احکامات میں قرآن پاک نے اپنے نزول کے وقت کے مخصوص معاشرہ اور حالات کی رعایت رکھی تھی لیکن اِن احکامات سے قرآن کے بنیادی تصوّرِ انسانیت کو بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔

انسانوں کی اجتماعی زندگی سے متعلق قرآن پاک کا ایک اور اہم تصوّر انسان کی مادّی، اخلاقی اور روحانی زندگی کا کچھ یکساں، مستقل اور غیر متغیر قوانین کا تابع ہونا ہے۔ کائنات اور مادّی فطرت کے سلسلے میں اُن کے اندر موجود فطری قوانین کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ یہاں ہمارا اشارہ اُن اصول و ضوابط کی طرف ہے جو خدا تعالیٰ نے انسانوں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی سے متعلق کر دئیے ہیں اور جن کو قرآن پاک سُنّتہ اللہ (سورۃ بنی اسرائیل اور الاحزاب، آیات ۷۷ اور ۶۲) سے تعبیر کرتا ہے۔

ان قوانین کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ مادّی، اخلاقی اور روحانی تینوں سطحوں کو محیط اور ان کو ایک دوسرے سے مربوط کیے ہوئے ہیں اور ان میں سے ایک سطح پر ان قوانین کی

کارفرمائی دوسری سطحوں کو بھی براہِ راست متاثر کرتی ہے۔ قرآن پاک نے کثرت سے پہلی امتوں کے واقعات کا تذکرہ کیا ہے۔ اس تذکرہ سے اس کی مُراد انسان کی مذہبی تاریخ بیان کرنے سے زیادہ انھیں قوانین الٰہیہ کی طرف توجہ دلانا ہے جو ان قوموں کے حالات میں کارفرما رہے ہیں۔

قرآن پاک نے متعدد مثالوں سے اس قانون کو واضح کیا ہے کہ اس کی ربوبیت اور رحمت کے نتیجے میں ہدایتِ آسمانی عمومی طور پر تمام اقوام و ملل کو بہم پہنچائی گئی ہے۔ پھر اس کی بھی متعدد مثالیں دی گئی ہیں کہ کس طرح بعض اقوام نے مجموعی طور پر اور بعض کے ایک حصّے نے پیغامِ الٰہی کو رد کیا اور خدا تعالیٰ کے مقابلے میں نافرمانی اور سرکشی کا رویّہ اختیار کیا۔ یہاں پر خدا تعالیٰ کا ایک اور قانون، قانونِ مہلت عمل میں آتا ہے، مگر اس کا لازمی نتیجہ مزید سرکشی اور غفلت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، یہاں تک کہ مہلت ختم ہو جاتی ہے اور خدا تعالیٰ سے سرکش اور باغی قوم یا اُن میں سے نافرمانوں کی جماعت عذابِ الٰہی کی شکار ہوتی ہے۔ اسی طور جس قوم یا جماعت نے انبیاء کی دعوت پر لبیک کہا اور ان کے ذریعہ آئے ہوئے پیغام الٰہی کو قبول کیا وہ کامیابی اور خدا تعالیٰ کی نصرت و تائید کی مستحق ٹھہری۔ روحانی طور پر رعونت اور غفلت کو اختیار کرنے کا نتیجہ اخلاقی زندگی میں نفس پرستی اور بے راہ روی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جو مادّی سطح پر کسی فرد، جماعت یا قوم کی مادّی تباہی کا سبب بن جاتی ہے، جبکہ حق پرستی اور تعلق مع اللہ، اخلاقی درستگی اور مادّی غلبہ و کامرانی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح ارادہ، عمل اور مادّی نتائج کی تینوں سطحوں کو محیط، ان الٰہی قوانین کی کارفرمائی قرآن پاک کے ان بنیادی تصوّرات میں سے معلوم ہوتی ہے جن کو وہ اپنی تعلیمات میں نمایاں حیثیت دیتا ہے اور جن کو ذہن نشین کرانے کے لیے ان کا بار بار اعادہ ضروری سمجھا گیا ہے۔

جہاں تک دنیوی زندگی کی طرف اسلامی رویّہ کا تعلق ہے اس میں بھی قرآن پاک کی تعلیم ایک منفرد خصوصیت رکھتی ہے۔ دوسرے مذاہبِ عالم سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اگر ہم محض اسلام سے پہلے کے دونوں سامی مذاہب کو دیکھیں، تو دنیوی زندگی کے سلسلہ میں ان کا رویّہ بالکل متضاد خصوصیات کا حامل ہے۔ یہودی روایت میں، جیسا کہ اس باب کے ابتدائی حصہ میں ہم ذکر کر چکے ہیں، ایک طویل مدّت تک آخرت کا کوئی تصوّر ہی نہیں تھا۔ جو کچھ بھی کامیابی یا ناکامی، اپنے اعمال کا بُرا یا بھلا بدلہ ان کو ملنا تھا وہ اسی دنیا میں خوشحالی و کامرانی یا بدحالی اور غیروں کی محکومی کی صورت میں ملنا تھا۔ ان کے تصوّر میں جو اسی دنیا تک محدود تھا دنیوی زندگی کی کامیابی یا ناکامی ہی وہ پیمانہ تھی جس سے خدا تعالیٰ کی خوشنودی و رضا کا اندازہ کیا جا سکتا تھا، اور اسی دنیا میں کامیابی کا حصول اور ناکامی سے بچنا ان کا مقصود تھا دوسری طرف

عیسائیت نے اس رویّہ سے پوری طرح انحراف کرتے ہوئے صرف روحانی زندگی کو اپنا مطمحِ نظر بنایا۔ یہودیت کے برخلاف عیسائیت نے دنیوی زندگی کو قطعاً نظر انداز کرتے ہوئے حکومتِ الٰہیہ کو اپنا مقصود سمجھا جس میں شامل ہونے کی سعادت اِس دنیا میں مومنین کو روحانی طور پر اور آخرت میں ظاہری طور پر حاصل ہوگی۔ اِسی نقطۂ نظر کے مطابق عیسائیت نے رہبانیت، تجرّد اور ترکِ دنیا کے رجحانات کی ہمّت افزائی کی اور اِن کو سچّی مذہبیت کا مقصود سمجھا۔

اسلام نے اپنے دونوں پیشرو سامی مذاہب سے الگ ہٹ کر اس معاملے میں ایک درمیانی راہ اختیار کی ہے۔ قرآن پاک اگر ایک طرف آخرت کے مقابلے میں اِس دنیا کو 'لہو و لعب'، (سورۃ العنکبوت، آیت ۶۴) اور 'متاع الغرور' (سورۃ آل عمران، آیت ۱۸۵)، سے تعبیر کرتا ہے اور اِس طرح اِس دنیا کی بے ثباتی اور اِس کا انسان کا مقصود نہ ہونا واضح کرتا ہے، تو دوسری طرف انسان کے خاندانی اور سماجی زندگی میں فرائض متعیّن کرکے اور دنیوی فوائد کو خدا تعالیٰ کی نعمتوں اور احسانات میں شمار کرکے بلکہ خدا تعالیٰ کی متعیّنہ حدود میں ان کے استعمال کی ہمت افزائی کرکے (سورۃ الاعراف، آیت ۳۱)، کمتر درجہ میں ہی سہی، اِس دنیا کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ درحقیقت قرآن پاک کے نقطۂ نظر سے یہ دنیا نہ تو سَرتاسَر شر ہے جس سے ہر قیمت پر فرار ہی بہتر ہے اور نہ یہ اپنے آپ میں آخرت کی طرح مستقل حیثیت کی حامل ہے کہ اِس کو انسان اپنی زندگی کا اصل مقصود بنائے، بلکہ قرآنی تصوّر میں یہ دنیا دار العمل اور دار الامتحان ہے (سورۃ الملک، آیت ۲) جہاں انسان کو ایک محدود اختیار دے کر بھیج دیا جاتا ہے کہ وہ نیک و بد میں سے جس کو چاہے اپنے لیے پسند کرے اور اُس کے مطابق اپنی زندگی گزارے (سورۃ الدّھر، آیت ۳-۲)۔ پھر انسان کے اپنے ارادے اور عمل کی مناسبت سے ہی اِس کی اصل اور ہمیشہ ہمیشہ رہنے والی آخرت کی زندگی کا فیصلہ ہوتا ہے۔ اِس طرح یہ دنیا باوجود انسان کا مقصود اور اصل ٹھکانا ہونے کے انسانی تقدیر کے نقشے میں اپنی ایک افادیت اور ایک حیثیت رکھتی ہے۔

مندرجہ بالا عمومی تعلیمات اور اِن کی مناسبت سے مخصوص احکامات کے علاوہ قرآن کے بعض احکامات و تعلیمات مذہب کے اُس پہلو سے متعلق ہیں جس کو "عبادات" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اِن میں قرآن اور احادیث کی بنیاد پر توحید کا لسانی و قلبی اقرار، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اِس کے علاوہ بعض علما کی رائے میں جہاد (خدا کی راہ میں جان و مال کا خرچ کرنا) بھی اِن مرکزی عبادات میں شامل ہے مگر جہاد کی فرضیت

اور اس کی تعریف میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مسلمان فرقوں میں صرف خارجیوں نے جہاد کو واضح طور پر ارکانِ اسلام میں شمار کیا ہے۔[۲۴]

اسلام میں عبادات کا مقصد خدا کے حضور میں انسان کا اپنی عبدیت اور بندگی کا اعتراف و اظہار کرنا ہے اور اسی مناسبت سے اِن عبادات کو "حقوق اللہ" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ اپنی مرکزی اہمیت، اور ظاہری عمل سے تعلق رکھنے کی بنا پر یہ عبادات مسلمانوں کے مخصوص شعار کی حیثیت بھی رکھتی ہیں اور جزوی اختلاف کے ساتھ ہر فرقہ اور مسلک کے مسلمانوں میں مشترک ہیں۔ اپنی اس نوعیت میں یہ عبادات مسلمانوں کے درمیان باہمی رشتہ' اخوت کو مضبوط کرتے اور امتِ مسلمہ کو دوسری قوموں سے ممتاز کرنے میں نمایاں کردار ادا کرتی ہیں۔

اسلامی روایت اور تمدن کا ارتقا: تمام نوعِ انسانی پر مشتمل ایک بڑی برادری کے اندر قرآنی تعلیمات اور حضورِ پاکؐ سے وفاداری کی بنیاد پر ایک مخصوص جماعت امتِ مسلمہ کا قیام قرآن پاک کے اہم مقاصد میں سے ہے۔ گو یہ ضرور ہے کہ قرآن اور اسلام نے تقدیرِ انسانی کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں انسان کو بحیثیت فرد مرکزی مقام حاصل ہے، اور انسان پر اس کے عمل کی ذمہ داری، اس کا حساب کتاب اور جنت یا جہنم کی صورت میں اس کی تقدیر کا فیصلہ قطعاً انفرادی طور پر ہی ہوگا، لیکن پھر بھی قرآنی تصور میں انسان اپنے اس مقدر تک سماج کے ذریعہ (یعنی سماج میں رہ کر اپنے فرائض ادا کرتے ہوئے) ہی پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے سماجی زندگی کی اہمیت بھی اپنی جگہ مسلّم ہے۔ دوسری طرف سماج اگرچہ افراد کے مجموعہ ہی کا نام ہے اور یقیناً مخصوص اقدار اور عزائم رکھنے والے افراد کی جماعت اُن کی اِن خصوصیات کی آئینہ دار ہوگی، لیکن پھر اجتماعی زندگی اپنی جگہ اپنے افراد پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اس طرح سماج اور فرد کے درمیان ایک ایسا حیاتیاتی ربط پایا جاتا ہے جو ایک کو دوسرے پر منحصر بنا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک کی تعلیمات کے مطابق پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مخصوص سماج کی تشکیل کے لیے جدوجہد کی۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مدنی زندگی کے آخری دور تک ایک ایسے سماج کی تشکیل میں کامیاب ہو گئے تھے۔ عربوں کے قبائلی

عصبیت اور نسلی تفاخر کے ماحول سے اُوپر اٹھ کر مشترک اسلامی عقیدہ کی بنیاد پر اور مدینہ کو مرکزی حیثیت دے کر عرب کے بیشتر علاقوں پر مشتمل ایک ایسا معاشرہ وجود میں آچکا تھا جس میں اہلِ کتاب یہودی اور عیسائی بھی جزیہ دے کر ذمیوں کی حیثیت سے شامل ہو سکتے تھے۔ یہ اسلامی معاشرہ جو قرآن پاک اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و کی ہدایات پر قائم ہوا تھا، اپنی جگہ ایک خود مختار ریاست کی حیثیت بھی رکھتا تھا۔ اسلام سے پہلے عرب میں شمال اور جنوب مغرب کو چھوڑ کر جہاں حیرہ، غسان اور یمن کی ریاستیں رہی تھیں، قبائلی سطح سے اوپر اٹھ کر کوئی واضح سیاسی تنظیم وجود میں نہیں آسکی تھی۔

اِس نوعیت کے سیاسی خلا میں جب قبائلی روایات سے ناتہ توڑ کر ایک نئی وفاداری کی بنیاد پر مسلمانوں کی اجتماعی زندگی منظم ہونے لگی تو اُس کو سیاسی اعتبار سے بھی ایک خود مختار شکل اختیار کرنا ہی تھی۔ پھر اس نئی ابھرتی ہوئی امّت مسلمہ کے خلاف مشرکین عرب خصوصاً قریش کے جارحانہ رویّہ نے، جس نے کہ مکّہ سے ہجرت کے بعد بھی مدنی زندگی کے آخری برسوں تک حضور پاکؐ کو اپنی طرف متوجہ رکھا تھا، مسلمانوں کو سیاسی اعتبار سے منظّم و مستحکم ہونے میں مدد دی۔ اس طرح اپنے ابتدائی دور سے ہی اسلام میں سیاست اور مذہب کا ایک ایسا اجتماع ہو گیا جس نے آئندہ اسلامی تاریخ پر اپنے گہرے اثرات چھوڑے۔ چنانچہ جب ۶۳۲ء میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیا سے پردہ فرمایا تو امّت مسلمہ ایک مخصوص معاشرہ اور ایک خود مختار ریاست کی حیثیت سے اپنے بنیادی خدوخال میں واضح شکل اختیار کر چکی تھی۔

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں کی بڑی اکثریت کے نزدیک آپؐ کی روحانی جانشینی کا کوئی سلسلہ قائم نہیں ہوا۔ صرف شیعہ فرقہ کے نزدیک معاشرتی اور سیاسی جانشینی کے ساتھ ساتھ آپؐ کی روحانی جانشینی بھی امامت کی صورت میں ایک عرصہ تک قائم رہی۔ شیعہ فرقوں میں زیدیہ کے خیال میں چھٹے امام، اسماعیلیہ کے عقیدہ میں ساتویں امام اور اثنا عشری شیعہ (جو کہ اکثریت میں ہیں) کے خیال میں بارہویں امام تک یہ سلسلہ قائم رہا۔ اِن میں سے ہر ایک کے خیال میں اِن کے آخری امام نے انتقال نہیں فرمایا ہے بلکہ پردہ میں چلے گئے ہیں، یعنی گو ظاہری نظروں سے غائب مگر حقیقی طور پر زندہ ہیں۔ اِن آخری اماموں کی غیر موجودگی میں اِن کے

نائبین جو وقت کے علما اور مجتہدین میں سے ہوتے ہیں امّت کی سربراہی کا کام سرانجام دیتے ہیں۔ جمہورِ امّت کے نزدیک ابتدا سے ہی جب حضرت ابوبکر صدیقؓ حضور پاکؐ کے بعد مسلمانوں کے پہلے خلیفہ بنے، تو وہ محض امّت مسلمہ کی عمومی سربراہی اور اسلامی ریاست کے نگرانِ اعلا کی صورت میں آنحضرتؐ کے جانشین تھے۔ آپؐ کے پیغمبر یا شارع ہونے کی حیثیت میں آپؐ کے بعد آپؐ کا کوئی جانشین نہیں ہوا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کے یکے بعد دیگرے پہلے چار جانشین جو سُنّی مسلمانوں میں خلفائے راشدین (خلیفہ بمعنی نائب اور راشد: نیک) کے لقب سے موسوم ہیں امّت کی اکثریت کے نزدیک ذاتی طور پر اسلامی تعلیمات کے مثالی پیرو اور مسلم معاشرہ و ریاست کو اسلامی خطوط پر چلانے والے تھے۔ یہی وہ زمانہ تھا (۶۶۰ - ۶۳۲ء) جب مسلمانوں نے جزیرہ نمائے عرب کی حدود سے باہر نکل کر آس پاس کے ممالک میں فتوحات کا سلسلہ شروع کیا اور اٹھارہ ۱۸ سال کی قلیل مدت میں مشرق میں ترکستان تک اور مغرب میں شمالی افریقہ کے وسط تک کے وسیع علاقے پر اپنی حکومت قائم کرلی۔ خلافتِ راشدہ کے آخری دس۱۰ برسوں میں مسلمانوں کے مابین خانہ جنگی نے فتوحات کا سلسلہ روک دیا جو ۶۶۱ء میں قریش کے معزز گھرانے بنو امیہ کے ہاتھوں میں مسلم ریاست کا اقتدار آجانے کے بعد دوبارہ پھر شروع ہوگیا۔ فتوحات کا یہ سلسلہ مختلف وقفوں کے ساتھ اُس وقت تک جاری رہا جب تک کہ خاندانِ بنو امیّہ کے چھٹے حکمران ولید بن عبدالملک کی حکومت کے دوران مسلم سلطنت کی حدود مشرق میں چین و ہندستان، شمال میں قفقاز اور مغرب میں جنوبی فرانس تک نہ پہنچ گئیں۔

بنو اُمیہ کی حکومت (۷۵۰ - ۶۶۱ء) خاندانی بنیاد پر قائم تھی اور اُن کے نظامِ سلطنت میں عرب نسل کو دوسری قوموں پر فوقیت حاصل تھی۔ بنو امیّہ کے حکمراں اپنے طرزِ حکمرانی میں اسلامی تعلیمات کے بجائے اقتدار کی مصلحتوں کو سامنے رکھتے تھے اور اگرچہ انھوں نے کبھی اپنے کو اسلام کا علمبردار ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کی، پھر بھی وہ خود اور عرب قوم جس کی وہ ترجمانی کرتے تھے مذہب اسلام کی پیرو تھی۔ اس لیے مختلف ممالک اور اقوام و مِلَل پر مشتمل ان کی وسیع و عریض حکومت نے وہ میدان تیار کر دیا تھا جہاں عربی زبان اور مذہب اسلام کے واسطے سے مختلف تمدّنی و تہذیبی روایات

باہم گلے مل سکیں۔ یہ صحیح ہے کہ آگے چل کر مختلف تمدنی و تہذیبی میدانوں میں بشمول مذہبی فکر و روایت کے، اسلامی تمدن نے ترقی کی جو منزلیں طے کیں اس میں عرب نسل کے لوگوں کا براہ راست حصہ بہت محدود ہے، لیکن ایک وسیع حکومت کی صورت میں محفوظ پناہ گاہ، عربی زبان کی صورت میں ایک بین الاقوامی وسیلۂ اظہار اور مذہبِ اسلام کی انسانیت دوست اور انقلابی اقدار و تعلیمات فراہم کر کے عربوں ہی نے اس نئے تہذیبی سنگم کو ممکن بنایا تھا۔

اسلامی روایت و تمدن میں عربوں کی دین کے اِن مرکزی عناصر کے باوجود جس چیز نے اِس روایت و تمدن کے ارتقا میں مذہبِ اسلام کے بعد سب سے زیادہ اہم رول ادا کیا ہے وہ فتوحات کے بعد ہجرت کر کے عراق، ایران، شام اور مصر میں عربوں کا سکونت اختیار کرنا ہے۔ اِن ملکوں میں جو قدیم زمانے سے ہی انسانی تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہے تھے عرب مسلمانوں کے بڑی تعداد میں آباد ہوتے سے اگر ایک طرف اسلامی سماج کے لیے تہذیب و تمدن میں ترقی کے نئے نئے امکانات روشن ہوئے، تو دوسری طرف خود عربوں کی فطری وسیع القلبی، اسلامی اقدار کی رہنمائی، اور ایک اُبھرتے ہوئے معاشرہ اور حکومت کی ضروریات نے تمدنی ارتقا کے اس عمل کو آگے بڑھایا۔ چنانچہ کیا انتظامِ سلطنت و حکمرانی اور کیا آدابِ دربار اور محلات و خلیفہ کی نگہبانی؛ کیا ڈاک اور سکہ کے محکموں کا قیام اور کیا فوجوں کی ترتیب و تنظیم؛ کیا شیشہ سازی، قالین بافی، ریشمی و سوتی پارچہ سازی، فولاد اور مختلف دھاتوں سے متعلق صنعتیں، کیا چین سے افریقہ اور جنوبی یورپ تک پھیلا ہوا بین الاقوامی تجارت کا سلسلہ؛ کیا انواع و اقسام کے پکوان اور نئی نئی طرز کے لباس، کیا شطرنج، چوگان اور دوسری تفریحات؛ کیا اسلامی تمدن کے ساتھ مخصوص فنِ تعمیر، کیا طرح طرح کے رقص، موسیقی، مصوری، خطاطی، آرائشِ کُتب اور دیگر فنونِ لطیفہ؛ اسی طرح علمی میدان میں کیا علومِ اسلامیہ، فقہ، تفسیر، حدیث کی تدوین، کیا تاریخ، جغرافیہ، عربی صرف و نحو، انشا اور علم الادب کی تصانیف؛ کیا یونانی طِب، فلسفہ، منطق، ریاضی، کیمیا، اور علم نجوم و ہیئت کی ترویج، کیا اُن کے زیر اثر علمِ کلام، مسلم فلسفہ اور علم العقائد کی تخلیق؛ غرض یہ کہ زندگی کے ہر شعبہ اور تہذیب و تمدن کے ہر میدان میں مسلم معاشرے نے اپنے دائرۂ اثر میں آئی ہوئی قدیم تہذیبی

روایتوں سے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور بہت جلد مختلف تہذیبی دھاروں کے سنگم اور اسلامی تعلیمات کے واسطے سے ایک ایسی معیاری تہذیب کا خمیر تیار ہوگیا جو آئندہ تقریباً ایک ہزار برس تک تمام دنیا کے لیے ایک درخشاں نمونے کا کام کرتی رہی۔

مذہبی روایت میں ارتقا کے لحاظ سے ایک طرف تو عہدِ بنو اُمیّہ میں دینی علوم یعنی فقہ، حدیث، تفسیر اور سیرت و مغازی کی روایات کی جمع و تدوین کا کام بڑے پیمانے پر ہوا، (اس عمل نے مذہبی روایت کے میدان میں ایسی ٹھوس بنیادوں کی فراہمی کا کام شروع کیا جس پر آئندہ راسخ العقیدگی کی پائدار عمارت تعمیر ہوئی) اور دوسری طرف اِس عہد میں مفتوحہ ممالک میں دوسرے مذاہب کے پیروؤں اور یونانی فلسفہ سے متأثر روایات سے اسلامی روایت کا اختلاط بھی شروع ہوا۔ اِس کے نتیجہ میں بعض دینیاتی مسائل بہت شدّت کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوئے جن میں سب سے پہلے دینیاتی بحثوں کا موضوع بننے والا مسئلہ "تقدیر" اور انسانی اختیار کا تھا۔ پھر اس کے ساتھ ساتھ خلافتِ راشدہ کے بعد کے زمانے، یعنی حضرت عثمان رضؓ کے آخری دور سے، مسلمانوں میں سیاسی گروہ بندیوں اور خانہ جنگی کا ایک سلسلہ قائم ہوا تھا۔ اِس خلفشار میں کئی سیاسی جماعتیں اُبھر کر آئیں جنھوں نے مذہبی اعتبار سے بھی اپنے مخصوص عقائد اور مسائل متعیّن کرنے شروع کر دئے۔ اِن جماعتوں میں سرِفہرست شیعہ اور خوارج تھے۔ اِس طرح خالص نظری اور دینیاتی سطح پر غیر مذہبیوں کی منظّم دینیات اور عقلیّت پسندی کا چیلنج، سیاسی و اجتماعی میدان میں گروہ بندیوں کا مخصوص عقائد پر اصرار، اور اِس طرح کے دوسرے خارجی عوامل ایسے اسباب تھے جو بڑی حد تک اسلامی معاشرے میں فکری ہیجان پیدا کرنے کے ذمہ دار تھے۔ ایک اور بڑا عنصر جو مسلمانوں کی فکر و نظر کو فقہی میدان میں دعوتِ آزمائش دے رہا تھا، وہ مفتوحہ علاقوں میں آبادکاری کے سبب نہایت سرعت سے ابتدائی اسلام کے حالات اور ماحول کی تبدیلی تھی۔ بدلے ہوئے حالات میں عرب مسلمانوں اور کچھ عرصہ بعد غیر عرب مسلمانوں کو بھی جن نئے نئے فقہی مسائل سے دوچار ہونا پڑ رہا تھا اُن کے لیے قرآن اور حدیث میں براہِ راست کوئی حکم موجود نہیں تھا۔ اِس صورتِ حال میں مسلمانوں کو قرآن اور حدیث کی روشنی میں اپنی ذاتی قوّتِ فیصلہ کا استعمال کرنا پڑا۔ ذاتی رائے (قیاس اور رائے) کے کم یا زیادہ

استعمال کی مناسبت سے مسلمانوں میں مختلف فقہی مکتب اُبھرنے لگے۔ یہ حقائق اور رجحانات جو مسلمانوں کے مذہبی فکر کو نئی نئی سمتوں میں دعوتِ تحقیق دے رہے تھے راسخ العقیدگی کے لیے زبردست خطرہ ثابت ہونے والے تھے۔ اِس حقیقت کو محسوس کرتے ہوئے قرآن اور سنّت کا دامن مضبوطی سے تھامنے والے راسخ العقیدہ اصحابِ علم نے بھی اپنی صفوں کو دُرست کرنا اور اپنے انتظامات کو مستحکم کرنا شروع کر دیا۔

بیرونی اثرات کے سبب آزاد خیالی اور عقلیت پسندی کے جو رجحانات عہدِ بنو امیہ (۶۶۱-۷۵۰) میں پرورش پا رہے تھے وہ عہدِ بنو عبّاس (۷۵۰-۱۲۵۸ء) کے اوائل تک مزید شدّت اختیار کر گئے۔ اسلامی معاشرہ کے اندر علمی ذوق رکھنے والے اور غور و فکر پر مائل لوگوں کا ایک بڑا طبقہ ایسا پیدا ہو گیا جو فلسفیانہ طرزِ فکر پر مبنی اور عقلی بنیادوں پر حقائق کی پرکھ کرنے والے مآخذ کا طلب گار تھا۔ اِس طبقہ کی ضروریات کو پورا کرنے اور جستجو و تحقیق کی تسکین ذہنی کے لیے قدیم یونانی فلسفیوں کی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ ہونا شروع ہوا۔ یہ ترجمے شروع میں اُن مقامی زبانوں مثلاً سُریانی، آرامی، عبرانی اور پہلوی وغیرہ سے عربی میں کیے جاتے رہے جن میں کہ یہ علمی سرمایہ اسلام سے بہت پہلے اصل یونانی سے منتقل کیا جا چکا تھا۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ جیسے جیسے اِن ترجموں کا معیار بلند ہوتا گیا اور اِس کام کے لیے مستند ترین نسخوں کی تلاش رہنے لگی، تو کئی ایسے مترجمین سامنے آئے جو اصل یونانی متن سے براہِ راست ترجمہ کرنے پر قادر تھے۔ علم کا ذوق رکھنے والے افراد اور متموّل خانوادوں کی طرف سے اِن علمی سرگرمیوں کی جو سرپرستی ہوتی تھی وہ اپنی جگہ، لیکن خود بنو عبّاس کے کئی اوّلین حکمراں ایسے ہوئے جنھوں نے اِس تحریک کی پوری طرح ہمّت افزائی کی، چنانچہ مامون الرشید (۸۱۳-۸۳۳ء) نے بغداد میں ایک ادارہ "بیت الحکمت" اِسی مقصد سے قائم کیا جہاں ممتاز ترین مترجمین کو مقرر کیا گیا تھا جنھیں اچھی تنخواہ ملتی تھی اور انعامات بھی دیے جاتے تھے۔ اِن کے علاوہ متعدد افراد یونانی علم و حکمت کی کتابوں کی تلاش پر متعیّن کیے گئے جو ترجمے کے لیے ایسی کتابوں کو ڈھونڈھ کر مہیا کرتے تھے۔ خود مامون نے سرکاری طور پر بازنطینی حکمراں کے پاس تحائف کے ساتھ اپنے وفد بھیجے کہ وہ اپنی قلم رو میں جو کہ صدیوں اِن علوم کا مرکز رہا تھا اِس علمی سرمایہ کو تلاش کر کے بھجوائے۔ مامون الرشید کے بعد سرکاری سطح پر

یونانی فلسفہ و حکمت کی یہ سرپرستی اُس کے دو جانشینوں معتصم اور واثق باللہ تک قائم رہی، پھر اُس کے بعد المتوکل کے عہد (ح: ۸۴۷ - ۸۶۱ء) سے حکومت نے اپنی پالیسی بدل دی اور عقلیت کے بجائے راسخ العقیدگی کو اپنا لیا۔

دینیاتی اعتبار سے عقلیت پسندی کا منظّم اظہار اُس دور میں معتزلہ تحریک کی صورت میں رونما ہوا۔ معتزلی عالموں نے اسلام کے مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی نظریوں کو عقل کی روشنی میں پرکھا اور اُن کی اُسی تعبیر کو مناسب قرار دیا جو معقولیت کے آزادانہ معیار پر پوری اُترتی تھیں۔ اسلامی عقائد و تصوّرات سے متعلق اُن کی تشریحیں عقل کی بالادستی تسلیم کرتے ہوئے مذہب کو اُس کا تابع بنا دیتی تھیں۔ اُن کی دینیات میں مذہب عقلی تصوّرات و نظریات کا ایک مجموعہ بن کر اپنی روحانیت سے تہی دامن رہ جاتا تھا۔ مگر زمانے کی عام روش دیکھتے ہوئے معتزلی علما خلوص دل سے یہ سمجھتے تھے کہ اِس وقت مذہب کی وہی تشریح روشن خیال ذہنوں کو متاثر کر سکتی ہے جو عقلیت کے تقاضوں کو پورا کرے۔ (نویں صدی عیسوی کے ایک ہزار سال بعد انیسویں اور بیسویں صدی میں بعض جدید مصلحین کا بعینہٖ یہی تصور، قابل غور ہے۔) معتزلی تحریک کو مکمل عروج اُس وقت حاصل ہوا جب مامون الرشید نے اُن کے عقائد اور تشریحات کو اسلام کی ترقی کے لیے مفید سمجھتے ہوئے تمام علمائے امّت کو مجبور کیا کہ وہ معتزلی عقائد خصوصاً عقیدۂ "خلقِ قرآن" کو تسلیم کریں۔ حکومت کی سختیوں اور قید و بند کے خوف سے متعدّد اصحابِ علم نے معتزلی عقائد کو اختیار کر لیا۔

اس دورِ ابتلا میں جب کہ مامون الرشید اور اُس کے جانشین معتزلی تحریک کی حمایت پر کمربستہ تھے راسخ العقیدہ روایت کو بھی امام احمد ابن حنبلؒ اور اُن کے ساتھیوں کی صورت میں وہ جانثار میسّر آگئے جنھوں نے عقلیت پسندی کے اِس غلبہ کے دوران امّت کی وفاداری کو قرآن اور سنّت کے ساتھ استوار رکھا۔ اِس میں شک نہیں کہ اُن کو اپنے اِس کام میں تفسیرِ ماثور اور حدیث کے اُن مجموعوں سے بہت مدد ملی جن کی تدوین اِس قسم کے متوقع خطرات کے پیشِ نظر پہلے ہی شروع ہو چکی تھی۔ معتزلی بُحران نے دینی روایت کی جمع و ترتیب کی رفتار تیز کر دی اور بہت جلد (نویں صدی عیسوی کے اختتام تک) تفسیروں اور حدیثوں کے وہ مجموعے اور فقہی مسلکوں کی وہ منظّم صورتیں ترتیب پا گئیں جو آج تک

اسلامی روایت کی مستند بنیاد ہیں۔

امام احمد ابن حنبلؒ اور اُن کے مکتبِ فکر نے معتزلہ کے ردِ عمل کے طور پر اُن سے بالکل متضاد رویہ اختیار کیا تھا۔ اگر معتزلہ عقلیت کے پرستار تھے تو حنبلیؒ مکتبِ فکر نے اسلامی تعلیمات کی تشریح میں عقل کے استعمال کو بالکل ممنوع سمجھ لیا۔ انھوں نے پوری شدت کے ساتھ اِس اصول پر زور دیا کہ قرآن اور حدیث کا مفہوم سمجھنے میں محض اُن کے ظاہری معنی پر اکتفا کرنی چاہیے۔ قرآنی آیتوں اور حدیث کے براہِ راست مفہوم سے آگے بڑھ کر اِس کے معنی پر غور و فکر یا اُن سے کسی طرح کا منظّم نظامِ عقائد اخذ کرنے کے لیے تاویلات کا استعمال، حنبلیؒ مکتبِ فکر کے نزدیک گمراہی کی دلیل تھی۔ یہ سخت رویہ امت کی اکثریت کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکا۔ عقل اور فکر کے دروازے کو جو مسلم معاشرے میں ایک بار کُھل چکا تھا اب مکمل طور سے بند کر دینا ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ امت کا باشعور طبقہ باوجود قرآن اور سنّت سے اپنی غیر مشروط وفاداری کے، ایک ایسی منظّم دینیات کا متقاضی تھا جو حدیث و قرآن سے براہِ راست ماخوذ عقائد کو عقلی بنیادوں پر ثابت کر سکے۔ اِس طرح نہ صرف یہ کہ راسخ العقیدہ تصورات اور تعلیمات کی تشریح وقت کے مذاق کے مطابق ایک مرتّب صورت میں ہو سکے گی بلکہ معتزلہ اور دوسرے عقلیت پرستوں کے مقابلے میں راسخ العقیدہ روایت کا دِفاع بھی بخوبی ہو جائے گا۔ امت کی اِس ضرورت اور وقت کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے ایسے علما سامنے آنا شروع ہوئے جنھوں نے اِس کام کا بیڑا اٹھایا اور معتزلہ اور ظاہریوں کے درمیان رہتے ہوئے عقل کو روائتی عقائد کا تابع بنا کر اسلامی دینیات یا عِلمِ کلام کی بنیاد رکھی۔ اِن علما میں سرِ فہرست امام ابوالحسن الاشعری (م ۹۴۵ء) ہیں، اگرچہ اُن کے معاصر مصر میں الطحاوی (م ۹۴۲ء) اور سمرقند میں ابو منصور الماتریدی (م ۹۴۴ء) بھی یہی کام سرانجام دے رہے تھے۔ اُس وقت کی اسلامی دنیا کے مرکزی علاقہ عراق میں رائج ہونے اور امام الاشعری کے بعد کئی نسلوں تک اُن کے یکے بعد دیگرے لائق جانشینوں کی کوششوں سے، اشعری مکتبِ فکر گیارھویں صدی عیسوی تک راسخ العقیدہ دینیات کی حیثیت سے مستحکم ہو گیا۔

حدیث، تفسیر، فقہ اور سب سے آخر میں دینیات کی ترتیب و تنظیم اور اِن کی مستند صورتوں کے قیام کا خوش آیند پہلو یہ تھا کہ اِس طرح راسخ العقیدگی کو وہ واضح معیار

میسر آ گئے جن کو امت کے اجماع کا نمائندہ قرار دیا جا سکتا تھا۔ مذہب کی منظم تشریحات کی موجودگی میں ہر طرح کی بدعت اور الحاد کو اجماع کے خلاف قرار دے کر ان کو رد کرنا اب بہت سہل ہو گیا تھا۔ مگر اس ترتیب و تنظیم کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے۔ مذہبی علوم کی مستند اور معیاری صورتوں کے طے ہو جانے سے پہلے ان تمام علوم میں نشو و نما اور ارتقا کا ایک فطری عمل جاری تھا جو ماحول اور وقت کے تقاضوں کے ساتھ ان کا ایک گہرا ربط قائم کیے ہوئے تھا۔ مگر جب ایک بار ان علوم کی منظم صورتیں کتابی شکل میں سامنے آ گئیں اور امت کے اجماع نے ان کے مخصوص نمائندوں کو درجۂ استناد دے دیا تو یہ مخصوص صورتیں ہمیشہ کے لیے معیار قرار پا گئیں، جن کی حرمت اور تقدیس میں وقت گزرنے کے ساتھ اضافہ ہی ہوتا چلا گیا۔ ایک بندھی ٹکی معیاری صورت میں مقید ہو کر مذہب کا ناتا زندگی سے کٹ کر رہ گیا۔ زندگی میں نشو و نما اور تبدیلی کی فطری قوتیں مسلم معاشرے کو اپنی راہ پر لیے جا رہی تھیں لیکن مذہب کی معیاری تشریحات کا جامد نظام اُن کی رہنمائی تو کیا کرتا، اُن کا ساتھ دینے سے بھی عاری تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ ترتیب و تنظیم کے اس عمل نے دینی علوم کے ظاہری اعمال اور ذہنی تصورات سے متعلق پہلو کو ہی نمایاں کیا تھا اور مذہب کا روحانی پہلو تقریباً دب کر رہ گیا تھا۔ دینی علوم کا سرمایہ جو اپنے دلائل اور توجیہات میں ماہرین اور علما کے لیے سرمایۂ افتخار تھا، عوام کی روحانی تشنگی دور کرنے کا زیادہ سامان نہیں رکھتا تھا۔ یہ صورتِ حال مسلمانوں کی مذہبی زندگی کو شاید کسی بڑے سانحے تک لے جاتی اگر اسی دوران ایک اور رجحان مسلم معاشرہ میں بہت تیزی سے نہ اُبھر رہا ہوتا جس نے بہت جلد مسلمانوں کی مذہبی فکر کو ایک نئے رخ پر ڈال دیا۔

ہماری مراد تصوف کے رجحان سے ہے جو دسویں صدی عیسوی تک ایک باقاعدہ روایت کی شکل اختیار کر گیا تھا۔ اس دور کے متعدد رجحانات اور تحریکوں کی طرح تصوف کی ابتدا کے لیے بھی کسی مخصوص علاقے یا زمانے کا صحیح تعین مشکل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ صحابہؓ کی زندگی کا ایک پہلو ایسا تھا جسے روحانیت میں انہماک سے ہی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پھر تابعینؒ اور تبع تابعینؒ میں ایسے لوگ موجود رہے جو زہّاد اور البکّاؤن (بہت رونے والے) کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ لیکن درحقیقت

آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر تک ہی جب کہ عبّاسی انقلاب (۷۵۰ء) برپا ہو چکا تھا، ایسی شخصیات سامنے آنا شروع ہوئیں جن کو پورے طور پر صوفی کہا جا سکتا تھا۔ اِس سے پہلے جو افراد زہد و تقویٰ سے غیر معمولی شغف رکھتے تھے جیسے حضرت حسن بصریؒ (م ۷۲۸ء) یا حضرت سعید المسیّبؒ، وہ زاہد ہونے کے ساتھ ساتھ عالم، فقیہہ اور محدّث کی حیثیت سے بھی مشہور رہتے۔ مگر وہ حضرات جو اُن کے بعد کی نسل میں سامنے آئے جن میں حضرت حبیب عجمیؒ (م ۷۳۸ء)، حضرت ابراہیم ابن ادھمؒ (م ۷۹۰ء)، رابعہ عدویہؒ (م ۸۰۱ء) فُضیل بن عیاضؒ (م ۸۰۳ء)، شفیق بلخیؒ (م ۸۱۲ء)، معروف کرخیؒ (م ۸۲۱ء)، بشر حافیؒ (م ۸۴۱ء) اور حاتم الاصمؒ (م ۸۵۱ء) وغیرہ شامل ہیں، صوفیا کے پہلے طبقہ سے تعلّق رکھتے ہیں اور صرف اِسی نسبت سے جانے گئے اور مشہور ہوئے۔ اُن کے بعد کے طبقہ میں کئی ایسی صوفی شخصیات نمایاں ہوئیں جن کے اثرات صوفی روایت پر بہت دُور تک پڑے۔ اُنھیں میں ایسے لوگ بھی تھے جنھوں نے صوفیانہ تصوّرات اور رجحانات کو تحریری شکل میں بیان کرنا شروع کیا۔

حارث المحاسبیؒ (م ۸۵۷ء) جو اپنی تحریروں میں نفسانی وساوس اور احساسات کے تجزیہ کے باعث "المحاسبیؒ" کہلائے اِنھیں سب سے پہلے صوفی مصنّفین میں تھے۔ محاسبیؒ کے علاوہ اس طبقہ کے دو اور ممتاز ترین نمائندے حضرت سَری سقطیؒ (م ۸۶۷ء) اور حضرت ابو سعید الخزّازؒ (م ۸۹۹ء) اُن بزرگوں میں سے تھے جنھوں نے تصوّف میں بغداد کی مخصوص روایت قائم کرنے میں مدد دی۔ اِس صوفیانہ روایت کا گُل سرسَبد اور وہ شخصیت جو تمام صوفی سلسلوں میں واسطہ کی حیثیت رکھتے ہوئے "شیخ الطّائفہ" کی حیثیت سے مشہور ہوئی، حضرت جنید بغدادیؒ (م ۹۱۰ء) تھے۔ اِس دور میں جیسے جیسے راسخ العقیدہ روایت اپنے کو منظّم کرتی جا رہی تھی اور جیسے جیسے تصوّف کی تحریک اپنی انفرادی خصوصیات کے ساتھ ارتقا کے منازل طے کر رہی تھی، اِن دونوں کے درمیان رجحانات کا فرق بھی واضح ہوتا جا رہا تھا۔ اِس اختلاف نے دونوں طبقوں کے درمیان ایسی کش مکش کو جنم دیا جس میں حکومت کی پُشت پناہی کے باعث راسخ العقیدگی کا پلّہ بھاری تھا۔ اِس اختلاف کا پہلا شدید اظہار اصحابِ جنیدؒ سے باز پُرس اور منصور الحلاجؒ (م ۹۲۲ء) کی شہادت کے واقعہ میں ہوا۔

کون کہہ سکتا ہے کہ علما اور صوفیا کے درمیان یہ بڑھتی ہوئی خلیج مسلمانوں کی مذہبی فکر کے لیے کس بُحران کا سبب بنتی؟ مگر ایک طرف تو طبقۂ صوفیا میں خود ایک ایسا رجحان پیدا ہوا جو تصوّف کی آزادانہ نشو و نما پر قدغن لگا کر اُس کو راسخ العقیدگی سے قریب لانا چاہتا تھا، اور دوسری طرف علما تصوّف کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کے پیشِ نظر اُس کی طرف سنجیدگی سے توجہ دینے اور اُس کے لیے بعض رعایتیں تلاش کرنے پر مجبور ہو گئے۔ پہلے رجحان کا ترجمان خود حضرت جنید بغدادیؒ کا مسلکِ صحو اور دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی کے اُن جامع صوفی مصنّفین مثلاً ابو طالب مکّی (م ۹۸۰ء)، السّرّاج (م ۹۸۷ء)، الکلاباذی (م ۹۹۵ء)، شیخ علی ہجویری (م ۱۰۷۲ء) اور امام القشیری (م ۱۰۷۳ء) وغیرہ کی تصنیفات ہیں جنھوں نے اپنی تحریروں میں تصوّف کی تشریح راسخ العقیدگی کے معیاروں کو سامنے رکھتے ہوئے کی ہے اور خلافِ شرع صوفیانہ تصوّرات کی مذمّت کی ہے، اور دوسرے رجحان، یعنی علما کا تصوّف کو رعایتیں دینے کا اظہار، (مثلاً) دسویں صدی کے نصف آخر کی تصنیف رسالہ فی العقائد سے ہوتا ہے جو کہ مشہور متکلّم ابو منصور الماتریدی (م ۹۴۴ء) کی طرف منسوب ہے۔ یہ رسالہ جو عقائد کے موضوع پر راسخ العقیدگی کا ترجمان اور کلامی دینیات کا نمائندہ ہے بڑی حد تک صوفیانہ تصوّرات سے متاثر نظر آتا ہے[۹]۔

راسخ العقیدگی اور تصوّف میں اِن ابتدائی صلح جویانہ کوششوں کے باوجود اِن دونوں میں صحیح گٹھ جوڑ بٹھانے والے، بلکہ دونوں کو آیندہ کے لیے بھی یک جان و یک قالب کر دینے والی ذات امام غزالیؒ کی تھی۔ امام غزالیؒ کی شخصیت صحیح معنوں میں اسلامی روایت کے لیے اپنے سے پہلے اور بعد کے دور میں حدِّ فاصل کا کام کرتی ہے۔ اِن کی شخصیت، خیالات اور تصنیفات نے مسلمانوں کے مذہبی فکر پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ اِن کے بعد آج تک اسلامی روایت انھیں کی تشریح و تعبیر کی حامل ہے۔ اپنی کتابوں خصوصاً احیاء العلوم الدین میں انھوں نے مذہب اسلام کی ایک ایسی تعبیر پیش کی جس میں شریعت اگر اس کا جسم تھی تو تصوّف اُس کی روح۔ اس طرح دونوں کو لازم و ملزوم بلکہ ایک ہی سکّہ کے دو رُخ قرار دیتے ہوئے ایک طرف تو انھوں نے تعقّل کے شکار دینی علوم میں روحانیت کی جان ڈال دی اور دوسری طرف تصوّف کی خود رَو روایت کو راسخ العقیدگی کا ایک حصّہ بنا دیا۔ امام غزالیؒ کے بعد کی صدیوں میں علمائے دین عموماً کسی نہ کسی

کے مُرید اور اکثر مستند صوفی بزرگ عالمِ دین ہوئے۔

اِس سے پہلے کہ ہم عہدِ وسطیٰ میں مسلم سماج میں تصوّف کے ہمہ گیر غلبہ کا ذکر اور اُس کی وجوہات پر کوئی تبصرہ کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی تمدّن کے کلاسیکی دَور میں تہذیبی عمل میں شریک دوسرے علوم وفنون کا بھی سَرسَری ذکر کر دیں۔ مختلف تمدّنی روایات خصوصاً یونانی کتابوں کے ترجمہ کا ذکر بطور ایک تحریک کے، ہم اوپر کر چکے ہیں۔ اِن ترجموں نے صرف دینیات میں ہی عقلیت کے رجحان کو ترقی نہیں دی تھی بلکہ مختلف سیکولر علوم سے اسلامی معاشرے کو نہ صرف متعارف کرایا بلکہ ان میں جستجو اور تحقیق کا مذاق بھی پیدا کیا تھا، چنانچہ عبّاسی خلیفہ منصور (۷۵۴-۷۷۵ء) کے زمانہ میں ابراہیم الفزاریؒ (م ۷۷۷ء) موجدِ اصطرلاب کی ترجمہ کردہ سنسکرت کی مشہور تصنیف سدّھانت کے عربی ترجمہ سندھند اور بطلیموس کی کتاب المجسطی پر اپنی بنیاد رکھتے ہوئے الخوارزمی نے ۸۱۳ء سے ۸۴۵ء کے درمیانی وقفے میں ریاضی اور ہیئت میں معرکۃ الآرا تحقیقات کیں۔ اُس نے ہندستانی نژاد (جیسا کہ اِن کے نام سے ظاہر ہے) ہندسوں کو عرب دنیا میں متعارف کرا کے مسلمانوں کے لیے اس میدان میں نئی نئی ترقیوں کے دروازے کھول دئے۔ الخوارزمی کے بعد جس کے کارناموں میں مختلف زیچوں کی ترتیب، الجبرا کی ایجاد، صِفر کا استعمال، اغلباً زمین کے رقبہ کی پیمائش (جس میں اُس کے علاوہ محققین کی ایک جماعت شامل تھی) اور زمین اور آسمان کے ایک اٹلس (صورۃ الارض) کی تالیف شامل ہیں، اِس روایت کو دوسرے محققین مثلاً مشرق میں البو عبداللہ البطانی (م ۹۲۹ء) اور البیرونی (م ۱۰۴۸ء) اور اندلس میں مسلمہ المجریطی (م ۱۰۰۷ء) اور ابواسحاق الزرقالی (م ۱۰۸۷ء) وغیرہ نے زندہ رکھا اور انھیں کی کتابوں کے لاطینی ترجموں پر جدید دَور کی سائنسی تحقیقات کی ابتدا ہوئی۔

اِس دَور میں عربوں کی بین الاقوامی تجارت اور بحری راستوں کی تلاش و تحقیق نے جغرافیہ سے متعلق نئی نئی معلومات کا انبار لگا دیا تھا۔ جغرافیہ کے ابتدائی مصنفین ابنِ خُرداذبہ (م ۹۱۲ء)، یعقوبی (نویں صدی کا آخر) اور ابنِ رُستہ (دسویں صدی کی ابتدا) وغیرہ کو چھوڑ کر متعدّد جغرافیہ نویسوں نے اِن مواقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے تحقیقات کے لیے خود بھی دُور دراز مُلکوں کے سفر کیے۔ اصطخری (دسویں صدی کا وسط) جس نے اسلامی ممالک

کے حالات مع نقشوں کے لکھے ہیں اپنی معلومات کا ماخذ تاجروں کو ہی بتاتا ہے۔ ابن حوقل (م ۹۷۷ء) نے اسپین تک سفر کیا اور اپنی کتاب المسالک والممالک لکھی۔ مقدسی (م دسویں صدی کا آخر) نے بیس سال سفر میں بتائے جس میں وہ ہندستان بھی آیا۔ اُس کی کتاب احسن التقاسیم فی معرفتہ الاقالیم میں بہت سی نئی نئی تحقیقات موجود ہیں۔ لیکن ان جغرافیہ دانوں میں الادریسی (م ۱۱۶۶ء) کا مقام سب سے بلند ہے۔ اُس کے کارناموں میں دنیا کے ایک نقشہ کی ترتیب بھی شامل ہے۔ اُس کی محققانہ حیثیت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس میں دریائے نیل کا منبع تقریباً اُسی جگہ دکھایا گیا ہے جہاں اُس کو انیسویں صدی کی سرتوڑ کوششوں کے بعد "دریافت" کیا گیا۔ اس نے جغرافیہ پر ایک جامع کتاب کتاب الروجیر لکھی ہے۔ جس کے لیے خصوصی طور پر مختلف لوگوں کو دور دراز کے مقامات پر حالات جمع کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ اسی پایہ کی ایک اور کتاب تیرہویں صدی (۱۲۲۸ء) کی قاموسی تصنیف معجم البلدان ہے، جس کی چھ جلدوں میں عربوں کی تمام جغرافیائی معلومات کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ اس کے مرتب یاقوت الحموی ایک آزاد کردہ یونانی غلام تھے جنھوں نے اس کتاب کو حروفِ تہجی کی بنیاد پر ترتیب دیا ہے۔

طب میں مسلمانوں کی دلچسپی اُس کے عملی فوائد کے پیش نظر اموی دور سے ہی قائم تھی اور اس دور میں اس فن کی بعض کتابوں کا ترجمہ بھی ہوا تھا لیکن درحقیقت صحیح معنوں میں طب کے فن میں اسلامی تمدن میں پیش رفت اُس وقت ہوئی شروع ہوئی جب مامون الرشید (۸۱۳ - ۸۳۳ء) کے عہد میں یونانی حکیم جالینوس کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہو گیا۔ محمد ابن ذکریا ابوبکر الرازی (۸۶۵ - ۹۲۵ء) سب سے پہلا طبیب ہے جس نے نہ صرف مختلف روایات (یونانی، شامی، ایرانی اور ہندستانی) کے طبی ورثہ کو اپنی کتابوں میں اکٹھا کیا، بلکہ آزادانہ طور سے طب میں ذاتی تجربات کے ذریعہ بہت کچھ اضافہ بھی کیا۔ مشہور ہے کہ بغداد میں عوامی اسپتال کی جگہ متعین کرنے کے لیے ابوبکر الرازی نے شہر کے مختلف مقامات پر گوشت کے ٹکڑے لٹکوا دئے اور جہاں گوشت سب سے دیر میں خراب ہونا شروع ہوا اُسی جگہ کو آب وہوا کی بہتری کے لحاظ سے اسپتال کی عمارت کے لیے منتخب کیا۔ اس اسپتال کا منتظم، جو کہ دارالشفا کے ساتھ نوجوان طبیبوں کی تربیت گاہ کا بھی کام کرتا تھا، الرازی ہی مقرر ہوا۔ اُس کی جاری کردہ سند کے بغیر کسی طبیب کو علاج

کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ الرازی، فن طب پر تقریباً دو سو[۲] کتابوں اور رسالوں کا مصنف بتایا جاتا ہے جن میں سے تقریباً آدھی ضائع ہو چکی ہیں۔ اس کی کتابوں میں الحاوی جو فن طب کا دائرۃ المعارف (انسائکلوپیڈیا) ہے اور کتاب الجدری والحصبۃ جو چیچک اور خسرہ کے موضوع پر ہے، بہت مشہور ہیں اسپین کے کتب خانہ اسکوریال میں اوّل الذکر ستر[۷] جلدوں میں موجود ہے اور لاطینی زبان میں موخر الذکر رسالہ کے ۱۴۹۸ء سے ۱۸۶۶ء تک تقریباً چالیس[۴۰] ایڈیشن شائع ہوئے، نیز دیگر مغربی زبانوں میں بھی اس کے ترجمے ہوئے[۱۱]۔

رازی کی الحاوی کی ہم پلہ ایک دوسری کتاب علی عباس المجوسی (م ۹۹۴ء) کی کتاب الملکی تھی جس میں مزید نئی تحقیقات شامل تھیں۔ اسی طرح قاہرہ میں مملوک عہد کا ابن النفیس (م ۱۲۸۸ء) طب میں اپنی نت نئی تحقیقات کے لیے مشہور ہے۔ اس نے برطانوی سائنس داں ہاروے سے، جس کے سر اس دریافت کا سہرا باندھا جاتا ہے، تقریباً ڈھائی صدی پیشتر جسم میں دوران خون کے نظام کی تفصیلات پیش کی تھیں۔ اس دور میں فن طب میں مسلمانوں کی دلچسپی کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ آنکھوں کے امراض پر تقریباً بتیس[۳۲] کتابوں میں سے صرف ایک کتاب تذکرۃ الکحالین میں ایک سو تیس[۱۳۰] بیماریوں کی تفصیل دی گئی ہے[۱۱]۔ لیکن اسلام کے کلاسیکی دور میں، بلکہ عصر جدید تک طبیبوں کا سرتاج اور اس فن میں سب سے آخری سند جس کو "شیخ الرئیس" کے لقب سے نوازا گیا، وہ حسین بن علی ابن سینا (م ۱۰۳۷ء) تھا۔ ابن سینا نے اپنی مشہور زمانہ تصنیف القانون فی الطب میں بقراط، اور جالینوس کے ترجموں سے حاصل کردہ معلومات کو شامی، ایرانی اور ہندستانی طبی روایات کے ساتھ ملا کر، اور پھر اس میں اپنے تجربات اور مشاہدات کا اضافہ کر کے، اپنے وقت کی تمام طبی معلومات کا احاطہ کر لیا ہے۔ پھر اس کے ساتھ اس کتاب کا اسلوب تحریر اور انداز ترتیب اس قدر منظم اور باقاعدہ ہے کہ تمام امور واضح اور مرتب انداز میں سامنے آجاتے ہیں۔ اپنی اسی خوبی کی بنا پر وہ اپنے سے پہلے کی قاموسی تصنیفوں مثلاً الحاوی یا کتاب الملکی پر سبقت لے گئی اور دسویں صدی عیسوی سے بیسویں صدی، بلکہ موجودہ زمانے تک مشرق میں اور بارہویں صدی سے، جب اس کا ترجمہ لاطینی میں ہو گیا تھا، سترہویں صدی تک یورپ میں، ابن سینا کی یہی

کتاب فنِ طب کے بنیادی ماخذ کے طور پر استعمال ہوتی رہی۔

فنِ طب، ریاضی، ہیئت اور جغرافیہ کی طرح مسلمانوں نے دوسرے عقلی علوم میں بھی غیر قوموں سے اخذ شدہ مواد کو اپنے ذاتی تجربات اور دریافتوں سے ترقی دی۔ الکیمیا میں جابر بن حیّان (م ۷۷۶ء) کو کیمسٹری کے دو اہم عمل کشتہ سازی اور استحالہ کو ترقی دینے، اور تبخیر، تصعید اور بلور سازی میں نئی تحقیقات کا حامل ٹھہرایا جاتا ہے۔ البتہ یہ قول کہ وہ گندھک کے تیزاب کو نائٹرک ایسڈ اور نمک کے ساتھ ملا کر ماءِ شاہی بنانے کی ترکیب جانتا تھا، مشتبہ سمجھا جاتا ہے۔ جابر بن حیّان کے نام کے ساتھ کیمیا میں تقریباً سو [۱۰۰] تصنیفات ایسی ہیں جو اس وقت بھی موجود ہیں، لیکن ان کی بیشتر تعداد موضوع معلوم ہوتی ہے[۱۲] اسی طرح علم نجوم میں ابو مشعر (م ۸۸۶ء) جس کو مدّوجزر پر چاند کے اثرات کا محقّق سمجھا جاتا ہے، علم الحیوان اور علم الانسان میں ابو عثمان الجاحظ (م ۸۶۸ء) القزوینی (م ۱۲۸۳ء)، اور سب سے بڑھ کر مصری عالم الدّمیری (م ۱۴۰۵ء)، علم الاحجار میں عطارد بن محمد (نویں صدی عیسوی)، شہاب الدین تیفاشی (م ۱۲۵۳ء) اور خود جامع العلوم البیرونی (م ۱۰۴۸ء)، علم نباتات میں عبداللہ ابن البیطار (م ۱۲۴۸ء) جس کی مشہور زمانہ کتاب الجامع فی اَدویہ المفردۃ میں تقریباً چودہ سو [۱۴۰۰] مختلف جڑی بوٹیوں اور دواؤں کا ذکر ہے جس میں تین سو [۳۰۰] بالکل نئی تحقیقات تھیں[۱۳] علم جرّاحی میں ابوالقاسم الزہراوی (م ۱۰۱۳ء)، جس نے اپنی کتاب التصریف لمن عجز عن التالیف میں اپنے وقت کی تشریح الابدان اور جرّاحی کی تمام معلومات کو سمیٹ لیا تھا، ایسی شخصیتیں تھیں جنھوں نے ان علوم کو اسلامی معاشرہ میں عام طور پر رائج کر دیا تھا اور ان کی تصنیفات سے متاثر ہو کر ایسے بہت سے محقّقین پیدا ہوئے جنھوں نے کئی صدیوں تک مسلمانوں کو ان علوم کا امام بنائے رکھا۔

علم تاریخ کا معاملہ اسلامی تمدّن میں ایک خصوصی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ نہ تو اُن خالص عقلی علوم میں سے ہے جو مسلمانوں نے ابتدا غیر قوموں سے تراجم کے ذریعہ اخذ کیے اور پھر خود اُن کو ترقی دینا شروع کیا اور نہ ہی یہ ان مذہبی علوم میں سے ہے جن کی بنیاد قرآن اور حدیث پر ہے۔ مسلمانوں میں علم تاریخ کی ابتدا سیرتِ پاک کے حالات جو مغازی کے نام سے مشہور تھے جمع کرنے اور مسلمانوں کی ابتدائی فتوحات

سے متعلق الگ الگ مجموعوں کے اکٹھا کرنے سے ہوئی۔ اسی طرح کی ابتدائی کوششوں میں صحابہؓ کے حالات سے متعلق کتابوں مثلاً طبقاتِ ابن سعد کو بھی تصوّر کیا جاسکتا ہے۔ اِس کے علاوہ جب بنو امیّہ کے حکمرانوں کو بڑے پیمانے پر سلطنت کا انتظام کرنا پڑا تو انھوں نے ایرانی، رومی اور دوسری قوموں کی تاریخوں میں بھی دلچسپی ظاہر کی تاکہ اُن کے حالات سے اپنے معاملات میں کچھ مدد لے سکیں۔ قرآن پاک میں یہودی و نصاریٰ سے متعلق آیات کی تفسیر میں بھی اِن قوموں کی اپنی تاریخوں سے مدد لی جانے لگی۔ بہرحال، اِن مختلف عوامل کی بنا پر مسلمانوں کو شروع سے ہی علم تاریخ سے دلچسپی پیدا ہوگئی جو وقت کے ساتھ بڑھتی چلی گئی یہاں تک کہ اِس فن میں ہر زمانے میں انھوں نے کثیر کتابیں تصنیف کی ہیں۔ سب سے پہلا مصنّف جس نے مختلف رسائل اور متفرق مجموعوں میں بکھری ہوئی معلومات کو ایک مرتّب اور منظّم تاریخ کی شکل دی، احمد ابن یحییٰ البَلاذُری (م ۸۹۲ء) ہے جس کی فتوح البُلدان اور اَنساب الاشراف میں ابتدائے اسلام اور فتوحات کی پوری تاریخ اکٹھا کردی گئی ہے۔ اِس کے بعد ہی مسلمانوں میں ایرانی اور یہودی و نصرانی اثرات کی بنا پر اپنی تاریخوں کو ابتدائے آفرینش سے شروع کرنے کا رواج ہوا جس میں قبل از اسلام کا حصّہ زیادہ تر غیر اسلامی ماخذوں پر مبنی ہوتا تھا۔ اِس نوعیت کے ابتدائی مؤرخین میں یعقوبی (م ۸۷۲ء) اور حمزہ الاصفہانی (م ۹۶۱ء) خاص اہمیت رکھتے ہیں۔

مسلمان مؤرخین کا سرخیل جس کی تصنیف تاریخ الرُسل والمُلوک نہایت تفصیل اور دااسلام کے بعد صحت کے ساتھ دنیا کی مکمّل تاریخ پیش کرتی ہے، بلاشبہ ابو جعفر محمد ابن جریر الطبری (۹۲۳ - ۸۳۸ء) ہے۔ اِس نے نہ صرف اپنے پیش رَو تمام تحریری ماخذوں کا استعمال کیا ہے بلکہ زبانی روایات کے ساتھ بھی جو کچھ معلومات اس تک پہنچیں ان کو مع اَسناد اکٹھا کرلیا ہے۔ واقعات کی ترتیب میں اِس کا طریقہ سَنہ وار حالات لکھنے کا تھا، یعنی بالترتیب ہر سَنہ میں جو مختلف واقعات پیش آئے وہ سب اُس سنہ کے ماتحت درج کردیے گئے۔ طبری کا یہی انداز بعد کے اہم مؤرخین مثلاً مسکویہ (م ۱۰۳۰ء) ابن الاثیر (م ۱۲۳۴ء)، ابوالفدا (م ۱۳۳۱ء) اور ذہبی (م ۱۳۴۸ء) وغیرہ نے اختیار کیا۔ مسلمان مؤرخین میں اگر کسی کو دقّتِ نظر، وُسعتِ علم اور معیارِ تحقیق میں طبری کا ہم پلّہ

قرار دیا جاسکتا ہے تو وہ ابوالحسن علی المسعودی (م ۹۵۶ء) ہے۔ تلاشِ علم اور تحقیق میں اِس نے ایشیا کے تقریباً ہر ملک اور افریقہ میں زنجبار تک سفر کیا اور آخر عمر میں اپنی تمام تاریخی وجغرافیائی معلومات کو مُروج الذّہب ومعادن الجواہر کی تیس ۳۰ جلدوں میں محفوظ کر دیا۔ طبری کے برخلاف مسعودی اپنی معلومات کو مختلف قبائل، خاندانوں، قوموں وغیرہ عنوانات کے تحت درج کرتا ہے۔ طبری اور مسعودی کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ، مسلمانوں کا علمِ تاریخ اپنے پورے کمال کو پہنچ گیا تھا اور بعد کے مؤرخین بنیادی طور پر اِنھیں دونوں کے طرز کو اپنا کر تاریخ نگاری کے کام کو آگے بڑھاتے رہے۔

لیکن غیر مذہبی اور دوسری قوموں سے اخذ شدہ علوم کا سرتاج اور وہ علم جس میں عقلیت گویا مجسّم ہو کر اسلامی معاشرہ میں آ گئی تھی، فلسفہ تھا۔ فلسفہ چونکہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے عقل کی مدد سے زندگی اور کائنات سے متعلّق بنیادی حقیقتوں کی جُستجو اور تحقیق کا نام ہے، اِس لیے کسی تہذیب اور قوم کے فلسفے سے اُس کے فکری معیار اور پختگی کا اندازہ بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ قدیم زمانے میں جن قوموں نے فلسفہ میں غیر معمولی ترقّی کی اُن میں یونانی قوم خاص امتیاز رکھتی تھی۔ سکندرِ اعظم (۳۲۳-۳۳۶ ق م) کی یونان سے وسطِ ایشیا اور ہندستان تک وسیع فتوحات اور اِن میں جابجا سیاسی اور معاشرتی مصلحتوں کی بنا پر اُس کے قائم کردہ یونانی تمدّنی مرکزوں کے قیام نے یونانی علوم کو مغربی ایشیا اور مِصر میں عام کر دیا۔ جب دوسری صدی قبل مسیح میں رومی سلطنت نے یونان اور اُس کے تہذیبی دائرے میں شامل علاقوں پر قبضہ کر لیا تو فلسفہ اور اُس سے متعلّق علوم کا چرچا رومی سلطنت کے تمام اہم شہروں میں بدستور جاری رہا، اور جیسا کہ تاریخِ عالم میں اکثر ہوا ہے رومیوں نے گو فوجی طاقت کے بل پر یونان کو فتح کر لیا تھا لیکن خود اُس کی تمدّنی برتری سے مغلوب ہو گئے، اور رومی سلطنت کے اندر متعدّد اداروں میں یونانی زبان وادب اور فلسفہ کی اعلا تعلیم دی جاتی رہی۔ ابتدائے اسلام سے کافی پہلے جب ساسانی خاندان کے بادشاہوں نے زرتشتیت میں ایک منظّم دینیات کی ترتیب اور ایران کے علمی وفنّی ارتقا کا بیڑا اٹھایا تو انھوں نے یونانی علوم وفلسفہ کے متعدّد اساتذہ کو رومی علاقوں سے گراں قدر

معاوضوں پر بُلا کر ایران میں آباد کیا۔ اِن اساتذہ نے نہ صرف یونانی علوم کو پہلوی زبان میں منتقل کیا بلکہ شاہی خرچ پر قائم کی گئی اکادمیوں میں اِن علوم کی درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری کیا۔ اِن میں جنوبی ایران کی جُندیشاپور اور شمالی عراق کی حرّان کی اکادمیاں جن میں اوّل الذکر طِب اور فلسفے اور مؤخرالذکر ریاضیات اور فلکیات میں زیادہ دلچسپی رکھتی تھیں، بہت مشہور ہوئیں۔ اِس کے علاوہ مصر میں اسکندریہ کی اکادمی میں بھی سکندرِ اعظم کے وقت سے لے کر عہدِ اسلامی تک یونانی فلسفہ اور طِب کی تعلیم کا سلسلہ بڑے پیمانے پر جاری رہا۔ اِن علاقوں پر مسلمانوں کی فتوحات کے بعد بنیادی اعتبار سے یہی وہ اِکادمیاں تھیں جو مسلمانوں کے درمیان یونانی علوم کی اشاعت کے اہم مرکز ثابت ہوئیں اور یہیں کے اساتذہ اور تربیت یافتہ عالموں نے بیشتر یونانی علوم کو عربی میں منتقل کرنے کا کام سَرانجام دیا۔

اگرچہ مسلمانوں میں متعدد قدیم یونانی فلسفیوں مثلاً تالیس مَلطی (تھیلز)، انکیمانس (اناکسیمانڈر)، انبذقلس (امپیڈاکلیز)، فیثاغورث (پائی تھاگورس)، دیموقراطیس، ابیقورس، زینون (زینو) وغیرہ کے افکار ترجمے کے ذریعہ منتقل ہوئے، لیکن کلاسیکی دور میں مستند مسلم فلاسفہ مثلاً یعقوب بن اسحٰق الکِندی (نویں صدی عیسوی)، محمد ابن طرخان الفارابی (م ۹۵۰ء) اور سب سے بڑھ کر ابو علی الحسین ابن سینا (۱۰۳۷ - ۹۸۰ء) نے افلاطون اور ارسطو کو ہی فلسفہ کا امام سمجھا اور بیشتر انھیں دو یونانی فلسفیوں کے افکار پر اپنے فلسفیانہ نظام کی بنیاد رکھی۔ اس امر کی دو بڑی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اِن دو فلسفیوں کی کتابیں اور ان کے افکار دوسرے قدیم فلسفیوں کے مقابلے میں کثیر تعداد میں محفوظ تھے، اور دوسرے سُقراط سے پیشتر قدیم یونانی فلسفیوں کے مقابلے میں، جو یا تو دہریئے تھے یا اُن کا انہماک زیادہ تر طبیعیاتی (فزکس، کیمسٹری سے متعلق) تحقیقات کی طرف تھا، افلاطون اور ارسطو، حقیقتِ الٰہی کے قائل اور زندگی اور کائنات کے بنیادی مسائل کی تحقیق انسانی مقدّر اور بہبودی کے پیش نظر کرتے تھے۔ اِس طرح افلاطون اور ارسطو ایسے بہت سے مسئلوں کو موضوعِ سخن بناتے ہیں جو مذہب کے مخصوص میدان سے تعلق رکھتے ہیں۔ غالباً اِن کی کتابوں کے سُریانی اور آرامی میں ترجمے اور اشاعت کی یہی وجہ بھی ہوگی کہ وہ اسلام سے پہلے عیسائی علما کے لیے بھی باعثِ کشش تھیں جنھوں نے

اِن کو مسلمانوں تک منتقل کرنے سے پہلے محفوظ رکھا۔ ان زبانوں میں افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کا بڑا سرمایہ موجود ہونے کی وجہ سے سب سے پہلے انھیں فلسفیوں کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ ان دونوں میں بھی مسلمان ارسطو سے بے انتہا متاثر تھے۔ مسلمان عقلیت پسندوں کے نزدیک ارسطو کے افکار الہام اور وحی سے کم مستند نہیں سمجھے جاتے تھے۔ مسلمان فلسفی ارسطو کو "المُعلّم الاوّل" کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ اس بے انتہا عقیدت کی بڑی وجہ منطق میں ارسطو کی وہ آٹھ کتابیں تھیں جو ابتداً جب عربی میں ترجمہ ہوئیں تو مسلمان دانشوروں کی عقل دنگ رہ گئی کہ اس طرح بھی کوئی علم و دانش کے اصول مرتّب و منظّم کر سکتا ہے۔ مسلمان ارسطو کو منطق کا مُوجد خیال کرتے تھے۔ منطق کی طرح فلسفہ میں بھی (کم سے کم کلاسیکی دور میں) مسلمان ارسطو کو حرفِ آخر سمجھتے تھے، گو متأخرین میں اس کے بعض ناقدین بھی پیدا ہونے شروع ہو گئے۔

ارسطو کی کتابوں کے عربی میں منتقل ہونے کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جس کی مثال علمی تاریخ میں شاید مشکل سے ملے۔ ایسا کم ہی ہو سکتا ہے کہ ایک علمی غلط فہمی اپنے نتائج کے اعتبار سے اِس قدر ہمہ گیر اور وسیع پیمانے پر ظاہر ہو۔ ہوا یہ کہ اسلام سے پہلے فلسفہ کے عیسائی عالموں میں ارسطو کی ایک کتاب تھیولوجیا (دینیات) کے نام سے رائج تھی۔ جب سُریانی سے ارسطو کی کتابیں عربی میں منتقل ہوئیں تو اُن میں یہ کتاب بھی اَثولوجیا کے نام سے ترجمہ ہوئی۔ مگر درحقیقت اِس کتاب کا ارسطو سے دُور کا تعلق بھی نہیں ہے۔ یہ کتاب ارسطو کے تقریباً تین سو سال بعد اسکندریہ میں ہونے والے مشہور صوفی فلسفی فلاطینوس کی کتاب اِنی اَڈ کے منتخب ٹکڑوں پر مبنی ہے جو پورے عہدِ وسطیٰ میں ارسطو کی تصنیف ہی سمجھی جاتی رہی۔ اِس میں نکتہ یہ ہے کہ فلاطینوس ایک منفرد نظامِ فلسفہ نوافلاطونیت کا مُوجد سمجھا جاتا ہے جو اپنے مفروضات، رویّوں اور نتائج میں ارسطو کے حقیقی فلسفہ کی تقریباً ضِد ہے۔ اِس طرح ارسطو کی فرضی کتاب اثولوجیا نے جہاں ابتدا ہی سے مسلمانوں کو نوافلاطونیت سے متعارف و متاثر کیا وہاں اُس نے ارسطو کے نظامِ فلسفہ میں ایسے تضادات اور الجھنیں پیدا کر دیں جو بذاتِ خود مسلمان فلسفیوں کے لیے ایک مسئلہ بن گئیں۔ اِس صورتِ حال میں کچھ حصّہ

اُن نو افلاطونی شارحینِ ارسطو کا بھی تھا جو اسکندریہ کے مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے تھے اور جن کے ہاتھوں ارسطو کی دیگر کتابیں عربوں تک پہنچیں تھیں۔

جب ترجموں اور فلسفہ کے ابتدائی تعارف کے دَور سے گزر کر مسلمانوں میں خود صاحبِ فکر فلسفی، مثلاً الکندی اور الفارابی وغیرہ پیدا ہونے لگے تو اُن کے سامنے فلسفے میں دو[2] مسئلے سب سے بڑے تھے۔ پہلا تو یہ کہ یونانی فلسفیانہ ورثہ کے مختلف اجزا، بالخصوص افلاطون، ارسطو اور نو افلاطونیت کے جو نظریات مسلمانوں تک پہنچے تھے، اُن کو باہم دِگر ہم آہنگ کر کے ایک واحد فلسفیانہ نظام کی تشکیل کا کام، تاکہ اُس کو ایک عقلی اور مکمل تصوّرِ کائنات کے طور پر پیش کیا جا سکے۔ لیکن دوسرا مسئلہ جو مسلمان فلسفیوں کے لیے پہلے سے بھی زیادہ اہم تھا، وہ اِس فلسفیانہ ورثہ کے تصوّرات کو مذہبِ اسلام کی تعلیمات سے ہم آہنگ کرنا اور دونوں کے تناقض کو دور کرنا تھا۔ یہ کام اس لیے خصوصی اہمیت رکھتا تھا کیونکہ ارسطو کے متعدد نظریات، مثلاً قدامتِ عالم کا نظریہ یا انفرادی روح کے فانی ہونے کا تصوّر یا خدا تعالیٰ کے محض کُلیّات سے باخبر ہونے کا نظریہ، قرآنی تعلیمات کی براہِ راست ضِد تھے۔ مندرجہ بالا دونوں اہم مسائل سے متعلق طبع آزمائی ہی درحقیقت کلاسیکی (معیاری، قدیمی) دَور میں مسلمان فلسفیوں کا طُرّۂ امتیاز اور اِن دونوں مقاصد میں کامیابی اپنی جگہ ایک منفرد "اسلامی فلسفہ" کے فروغ کا باعث ہوئی۔

اِس سلسلہ میں اگرچہ بنیادی کام الفارابی نے ہی کیا تھا، مگر مسلم فلسفہ کے اِن دونوں بڑے مسائل پر محیط ایک مکمّل اور مربوط فلسفیانہ نظام کی تشکیل کا سہرا ابنِ سینا کے سَر جاتا ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ ابنِ سینا نے اس موضوع پر اپنی جامع کتاب الشِفاء میں یہ فلسفیانہ بحثیں اِس قدر شگفتہ اور واضح انداز میں پیش کیں ہیں کہ اپنے دَور سے لے کر آج تک اُس کی فکر کو کلاسیکی مسلم فلسفہ کی معراج تصوّر کیا جاتا ہے۔

بہر حال اِس کلاسیکی مسلم فلسفہ کو (جس کی بنیاد ارسطو کی منطق تھی)، کم سے کم اسلامی دنیا کے مشرقی حصّہ میں اپنے اِس عروج کی بہاریں بہت دن دیکھنا نصیب نہیں ہوئیں۔ متعدد اسباب کی بنا پر جن میں تصوّف کے بڑھتے ہوئے اثرات اپنی جگہ ہیں، ابنِ سینا کی فکر میں اپنے کمال کو پہنچ کر مشرق میں اچانک اِس فلسفہ کا زوال ہو گیا۔ گیارہویں

صدی عیسوی کے آخر میں ہی امام غزالیؒ (م ۱۱۱۱ء) نے ردِ فلسفہ میں اپنی مشہور کتاب تہافتہ الفلاسفہ تحریر کی جس نے بہت منظم انداز میں بالترتیب اُن تمام اہم نکات اور مسلمات میں فلسفہ کی بے بضاعتی اور فلسفیوں کے فکری انتشار کا پردہ چاک کر دیا جن پر مسلم فلسفہ کی بنیاد تھی۔ مسلم فلسفہ پر اس سنگین حملہ میں جس کو بجا طور پر "فلسفہ کی تباہی" کا عنوان دیا گیا ہے، امام غزالیؒ نے ابنِ سینا کو ہی اسلامی فلسفہ کا سب سے بڑا ترجمان سمجھ کر اُس کی فکر کو اپنے تجزیہ کے لیے منتخب کیا۔ مشرق میں کلاسیکی مُسلم فلسفہ اس کے بعد پھر جانبر نہ ہو سکا، گو ابنِ سینا کا نام بحیثیت ایک عظیم فلسفی اور طبیب کے آج تک اسلامی دنیا میں زندہ ہے۔

ارسطو کے نظریات پر مبنی مسلم فلسفہ یا فلسفۂ مَشّائیین (ارسطو سے منسوب مکتبِ فکر کیونکہ وہ اپنی اکادمی میں ٹہل کر درس دیتا تھا) کا مشرقی اسلامی دنیا میں بارہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں جو زوال ہوا وہ تقریباً مکمل تھا۔ اگرچہ اسلامی دنیا کے مغربی حصہ یعنی اندلس میں یہ مکتبِ فکر تقریباً سو سال اور زندہ رہا۔ وہاں سے پھر یہ فلسفہ مستقل طور پر یورپ کے ممالک میں ترجموں کے تقریباً اُسی عمل کے ذریعہ منتقل ہو گیا جس طرح کہ دوسری زبانوں سے یہ عربی میں آیا تھا۔ گو اَب اِس بعد کی صورت میں یہ اُن اضافوں سے مالامال تھا جو مسلم فلسفیوں نے اپنے غور و فکر سے اِس میں کیے تھے۔

مغرب کے بر خلاف جہاں ابنِ رُشد (م ۱۱۹۸ء) کے بعد فلسفیانہ تحریک کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا، اسلامی دنیا کے مشرقی حصہ میں، فلسفۂ ارسطو یا کلاسیکی مسلم فلسفہ کا زوال فلسفیانہ تحریک کا اختتام نہیں تھا۔ جس طرح تقریباً دو ڈھائی سو سال پہلے عقائد میں راسخ العقیدہ روایت نے عقلیت کے بڑھتے ہوئے رجحان کے بیشِ نظر اپنے نظریات کو قرآن اور حدیث کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل سے مسلح کر کے مُسلم دینیات یا علمِ کلام کی بنیاد رکھی تھی، اِسی طرح اَب تصوف کے مقبولِ عام مذاق نے فلسفیانہ طرزِ فکر کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ ایک طرف تو شہاب الدین سہروردی مقتول (م ۱۱۹۱ء) اور محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰ء) نے ارسطاطالیسی روایت سے مکمل انحراف کرتے ہوئے اپنی فکر کی بنیاد حسّی مشاہدہ یا تعقّل کے بجائے، وجدان، ذوق اور صوفیانہ تجربات پر رکھی، اور دوسری طرف اِن دونوں نے ہی اپنی فکر میں

ارسطاطالیسی منطق اور فلسفیانہ طرزِ فکر کا استعمال کرتے ہوئے متصوّفانہ فلسفہ کے مکمل نظام تشکیل کیے۔ اوّل الذکر کو مسلمانوں کی علمی تاریخ میں اشراقی فلسفہ اور مؤخر الذکر کو وجودی فلسفہ کا بانی کہا جا سکتا ہے۔ فلسفیانہ تصوّف یا متصوّفانہ فلسفہ کے یہ دونوں مکتبِ فکر عہدِ وسطیٰ کے اسلام میں خوب پھلے پھولے۔ اِن دونوں روایتوں میں اِن کے بانیوں کے بعد اِن کے نظریات کے ایسے لائق نمائندے اور فاضل شارحین پیدا ہوئے جنھوں نے ان کی فکر کو مسلم معاشرے میں عام کر دیا۔ یہاں تک کہ فلسفیانہ فکر کا یہ عمل عہدِ وسطیٰ کے اواخر میں مسلمانوں کی آخری سب سے بڑی فلسفیانہ شخصیت، صدر الدین شیرازی معروف بہ مُلّا صدرا (۱۵۷۱ - ۱۶۴۰ء) کے پیش کردہ فلسفیانہ نظام میں اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا۔ مُلّا صدرا نے اپنی معرکتہ الآرا تصنیف الاسفار الاربعہ میں متعدد ماخذوں سے حاصل کردہ نظریات اور رجحانات خصوصاً اشراقی روایت اور وجودی فلسفہ کے امتزاج کو ارسطاطالیسی منطق کی مدد سے نہایت واضح، منظم اور مرتّب انداز میں پیش کیا ہے۔ قدیم ماخذوں اور مندرجہ بالا دونوں صوفیانہ فلسفوں کو انھوں نے اِس غیر مقلدانہ اور آزادانہ طریقہ سے اپنے تخلیقی عمل میں استعمال کیا ہے جس سے اُن کی فکر اپنی جگہ ایک الگ نظامِ فلسفہ کی حیثیت اختیار کر بیٹھی ہے۔ بعض حلقوں میں اِس طرز کے فلسفہ کو حکمتِ متاٗلہہ یا فلسفہ متاٗلہین کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔[۱۶۵]

یہاں یہ سوال اُٹھایا جا سکتا ہے کہ آخر عہدِ وسطیٰ میں مسلم معاشرے کے مکمل طور پر تصوّف سے مغلوب ہو جانے کے کیا اسباب ہو سکتے ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ امام غزالیؒ کی عبقری شخصیت نے تصوّف اور شریعت کو جس کامیابی طرز سے ایک دوسرے سے وابستہ کر دیا تھا اُس کے بعد کسی ایسے "اسلامی تمدّن" کا تصوّر جس میں تصوّف کی جھلک نہ پائی جائے بہت مشکل تھا۔ لیکن ایک پوری قوم اور تہذیب کے صدیوں پر محیط کردار کو مکمل طور پر صرف ایک شخصیت کے افکار کا پرتَو قرار دینا بھی قرینِ قیاس نہیں معلوم ہوتا، اگرچہ اِس سلسلے میں امام غزالیؒ کی کلیدی حیثیت اپنا مقام رکھتی ہے۔ ایک عام خیال یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی کا زمانہ اپنے مادّی اور سیاسی انتشار کی وجہ سے تصوّف کی اشاعت کے لیے بہت سازگار ثابت ہوا۔ سیاسی وسماجی عدم تحفّظ نے جس مایوسانہ اور فراریت پسند ذہنیت

کو فروغ دیا تھا۔ اُس کو تصوّف کے غیر ارضی اور ماورائی ماحول میں ہی سکون مل سکتا تھا۔ چنانچہ دُنیوی زندگی کے لاینحل مسائل میں عافیت پسندی کی تلاش ہی مُسلم معاشرہ کو بحیثیتِ مجموعی تصوّف کی آغوش میں لے گئی اور جب ایک دفعہ یہ رجحان بڑے پیمانے پر حرکت میں آگیا تو پھر وقت کی مناسبت سے اِس نے پورے تمدّن کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ لیکن ہمیں یہ خیال بھی بظاہر اس معاملے کے صرف چند سطحی پہلوؤں کی تشریح محسوس ہوتا ہے۔

ہمارے خیال میں تہذیبوں کا معاملہ بھی افراد کی طرح ہے۔ جس طرح ایک انسان کی زندگی بچپن، لڑکپن، جوانی، پختہ عمر اور بڑھاپے کے مختلف ادوار سے گزرتی ہے، اِسی طرح تہذیبوں کی زندگی کے بھی مختلف دَور ہوتے ہیں۔ انسان بچپن سے جوانی تک جسمانی اور ذہنی اعتبار سے ترقی کرتا رہتا ہے۔ جوانی تک جسمانی اعتبار سے اپنے عروج کو پہنچ کر انسان کا مادّی ارتقا رک جاتا ہے گو ذہنی ارتقا اس کے بعد بھی جاری رہ سکتا ہے، لیکن اب اس میں نمایاں طور پر عقل اور احساس کے اعتبار سے پختگی کا دور شروع ہوتا ہے۔ اِسی طرح تہذیبیں بھی ابتدا میں اپنی مادّی اور اس کے بعد ذہنی ترقی پر اپنی توجہ مرکوز رکھتی ہیں۔ کوئی بھی تہذیب جب مادّی اور ذہنی سطح پر ایک خاص تمدّنی درجہ تک ترقی کر چکتی ہے۔ تو اُس کے بعد ہی اُس میں پختگی کا دور شروع ہوتا ہے۔ یہی وہ دَور ہے جب تصوّف کی مختلف شکلوں میں اُس پر روحانیت کا غلبہ ہونے لگتا ہے۔ تمدّنی اعتبار سے یہ اُس تہذیب کے معراجِ کمال کا دَور ہوتا ہے۔ کچھ مدّت تک اپنے عروج کی اِس انتہائی بلندی پر، تمدّنی لطافتوں سے پوری طرح لذّت اندوز ہو کر پھر اسی صورتِ حال میں اُس تہذیب کے زوال کے اسباب پیدا ہونے لگتے ہیں۔ اپنے انھیں اداروں اور تصوّرات میں اُسیر، جو کہ اُس کے کمال کا مظہر تھے، وہ نشوونما کی قوّت سے ہاتھ دھو کر افسردگی اور شکستگی کا شکار ہو جاتی ہے۔ ظاہری اعتبار سے وہ تہذیب اس کے بعد صدیوں زندہ رہ سکتی ہے لیکن تاریخِ عالم میں اپنے فعّال کردار سے اب وہ محروم ہو چکی ہے۔

تہذیبی زندگی کے اِس نقشے کے مطابق دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی تک اسلام کی مخصوص کلاسیکی تہذیب اپنے ارتقا کے مختلف مراحل طے کر کے بنیادی اعتبار سے پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی تھی۔ اَب اپنی اندرونی منطق کے ماتحت تہذیبِ اسلامی کو بحیثیتِ مجموعی

لازماً بیشتر توجہ روحانیت کی طرف مبذول کرتی تھی۔ ظہورِ اسلام کے ساتھ جس تہذیبی عمل کا آغاز ہوا تھا اُس کی معراج پورے معاشرہ کے نزدیک روحانیت کو اپنا مقصود بنا کر حاصل ہوئی۔ چنانچہ گیارہویں صدی کے بعد بہت جلد اسلامی معاشرہ کا کوئی طبقہ ایسا باقی نہیں رہ گیا جو تصوّف کے اثر سے آزاد رہا ہو۔ بادشاہ، دربار اور فوج سے لے کر امرا، علما، تاجر، کسان، دستکار، عوام، مرد، عورت غرض پورا اسلامی معاشرہ اسی رنگ میں رنگ گیا۔ عہدِ وسطیٰ کی تقریباً سات آٹھ صدیوں کے لیے اسلامی روایت کے معنی یہی متصوّفانہ اسلام رہا، اور اِس صورتِ حال سے اسلامی معاشرہ صرف اپنے عہدِ جدید کے آغاز کے ساتھ ہی اُبھرنا شروع ہوا۔

بہر حال تصوّف کی ہمہ گیر مقبولیت سے قطع نظر، عہدِ وسطیٰ کی اسلامی تہذیب و تمدّن سے متعلق چند اور خصوصیات و حقائق بہت نمایاں ہیں۔ اِن میں سب سے زیادہ محسوس چیز پورے عہدِ وسطیٰ میں معیاری اسلامی تہذیب کے ایک مکمّل، مربوط، غیر متغیّر اور خود کفیل تہذیبی دنیا ہونے کی حقیقت ہے۔ چنانچہ شمالی افریقہ سے لے کر وسط ایشیا اور ہندستان کی سرحد تک مرکزی اسلامی ممالک میں گیارہویں صدی عیسوی کے بعد سے اُنیسویں صدی عیسوی تک کوئی قابلِ ذکر تمدّنی تبدیلی نہیں آئی۔ اِس وسیع علاقے میں اسلامی تہذیب اپنے تمدّنی معیار سے مطمئن، دوسری قوموں سے اپنی برتری کے سلسلے میں پُر اعتماد، اُن کے وجود سے باخبر، مگر اُن سے کسی تہذیبی لین دین سے بے نیاز، اپنی دنیا میں محدود اور مگن تھی۔ لیکن اسلامی دنیا کے اِن وسیع اور مرکزی علاقے کے چاروں طرف جہاں 'دارُالاسلام' کی سرحدیں دوسری تہذیبی دنیاؤں سے ملتی تھیں۔ وہاں صورتِ حال مختلف تھی۔ مرکزی علاقے کے برخلاف اسلامی دنیا کے اِن سرحدی یا بیرونی علاقوں میں اسلام ایک متحرک اور نمو پذیر حقیقت ہونے کے ساتھ ساتھ ایک نئے تہذیبی عمل میں فعّال حصّہ دار بھی تھا۔ اگر عثمانی سلطنت اپنے مشرقی یورپ میں وسیع تر ہوتے ہوئے مقبوضات کے جلو میں ایک اجنبی تمدّن سے متصادم تھی، تو ہندستان میں دہلی سلطنت اور پھر مغل حکومت کا قیام اسلامی تہذیب کے سامنے ہندو تہذیب کا چیلنج پیش کر رہا تھا۔ اگر عہدِ وسطیٰ کے حبشی افریقہ میں اسلام کی اشاعت مقامی حالات اور ماحول کی رعایت کے ساتھ آگے بڑھ رہی تھی، تو

جزائرِ شرق الہند جاوا اور سماترا وغیرہ میں اسلام نے اِس دور میں ایک نئی ہی دنیا دریافت کرلی تھی۔ اِن سبھی علاقوں میں اسلام نے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کو اپنے حلقۂ اثر میں لے لیا تھا (مثلاً آج جزائرِ شرق الہند کے مُلک انڈونیشیا میں مسلمانوں کی تعداد دنیا کے کِسی بھی ملک سے زیادہ ہے، یا برِّ صغیر ہند و پاک میں دنیا کی کُل مسلم آبادی کا ایک بہت بڑا حصّہ رہتا ہے)۔ لیکن مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ کرنے یا مسلم ملکوں کی سرحدیں وسیع کرنے کے ساتھ ساتھ اِن علاقوں کی یہ خصوصیت بھی ہے کہ یہ اسلام اور دوسری تمدّنی روایتوں میں اختلاط کے عمل کو، جو اسلام کے مرکزی علاقوں میں کلاسیکی دَور کے بعد معدوم ہو چکا تھا، زندہ رکھے ہوئے تھے۔ اِن سرحدی علاقوں میں اسلام کی پیش رَفت کے ساتھ اِن میں متعدّد چھوٹی بڑی مسلم حکومتیں قائم ہوئیں جن میں سے بعض حکومتیں سلطنتوں کے درجہ تک پہنچیں۔ بلکہ اِن میں سے ایک، یعنی عثمانی سلطنت تو اسلامی دنیا کی سب سے دیرپا اور تقریباً پانچ سَو سال تک سب سے عظیم الشّان حکومت ثابت ہوئی۔ عہدِ وسطیٰ کے اِن مسلمان ملکوں میں عثمانی سلطنت کے علاوہ صحرائے اعظم کے نیچے مشرقی افریقہ سے لے کر مغرب میں بحرا وقیانوس تک مُسلم ملکوں کی ایک زنجیر، جزائرِ شرق الہند کی متعدّد مسلمان حکومتیں، جنھوں نے اِن علاقوں میں یورپی طاقتوں کے غَلبہ کو عرصہ تک روکے رکھا، ہندستان کی مسلمان حکومتیں اور وسط ایشیا اور چینی ترکستان کی چھوٹی چھوٹی مسلم حکومتیں، امارات اور خانوادے شامل ہیں۔

اِن مسلم ملکوں میں اسلام کی تبلیغ کا کام بیشتر مختلف سِلسلوں کے صوفیوں نے ہی انجام دیا۔ اِس میدان میں صوفی بزرگوں کی بڑے پیمانے پر کامیابی کی ایک اہم وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وحدۃ الوجود کے نظریے سے متاثر ہونے کے سبب اِن کے دل "فصل" کے بجائے "وصل" کے نغموں سے سرشار تھے اور اِن کا پیغام اجنبیت کے بجائے محبّت تھا، چنانچہ اِن علاقوں میں ابتداً صوفیوں نے بڑی تعداد میں لوگوں کو اُن کے مقامی رسوم و رواج کے ساتھ محض برائے نام ہی مسلمان کر لینے پر اکتفا کی تھی۔ پھر وقت گزرنے کے ساتھ اُن کے اندر اسلامی شعور کے بیدار ہونے اور علما کرام کی کوششوں سے مقامی تمدّن میں معیاری اسلام کے اثرات بڑھتے چلے گئے۔

معیاری اسلامی تہذیب اور مقامی غیر اسلامی تمدّن کا یہ اختلاط، جو افریقہ میں قبائلی رسوم و رواج، جزائرِ شرق الہند میں ہندو، بدھ اور قبائلی تمدّن کی ملی جلی تہذیب، چینی ترکستان میں چینی کنفیوشسی تمدّن، ہندستان میں قدیم ہندو تہذیب اور مشرقی یورپ میں بازنطینی تمدّن کے ساتھ اسلام کے ملنے سے عمل میں آ رہا تھا، مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ کا ایک بہت اہم باب ہے، گو ابھی تک معیاری اسلامی تہذیب کے مقابلے میں اِس حیثیت سے اِس کے مطالعہ کی طرف خاطر خواہ توجّہ نہیں دی جاسکی ہے۔ تہذیبوں کے باہم ملنے اور تمدّنی لین دین کے عمل کے دوران مذہبی سطح پر جن مخصوص تعبیرات اور تبدیلیوں پر اصرار کیا گیا وہ تو اپنی جگہ پر، مگر اِس کا بڑا اظہار تمدّنی اور معاشرتی زندگی اور فنونِ لطیفہ کے کارناموں میں ہوا۔ اسلام اور مقامی تہذیب کا یہ سنگم اگر ایک طرف حبشی افریقہ کی مسجدوں کے مخصوص طرزِ تعمیر میں ظاہر ہے، تو دوسری طرف جاوا کے کٹھ پُتلی تھیٹر کے اسلامی کردار اور خواتین کا مخصوص قومی رقص، اسی تہذیبی عمل کے مظہر ہیں۔

اگر ہندستان میں مغل مصوّری، موسیقی، فنِ تعمیر اور سب سے بڑھ کر اُردو زبان، ہند اسلامی تہذیب کے ارتقا کے منہ بولتے شواہد ہیں، تو بدھ پگوڈا سے مشابہ بغیر گنبد و مینار کی چینی مسجدیں، اسی تمدّنی لین دین کی نشاندہی کرتی ہیں۔ عثمانی سلطنت میں مذہبی اداروں اور علما کا مکمل طور پر سلاطین کے ماتحت ہونا اگر بازنطینی حکومت میں شہنشاہ اور یونانی چرچ کے باہمی تعلق کی روایت کا آئینہ دار ہے، تو استنبول کے قدیم چرچ ایا صوفیہ کا بڑا گنبد عثمانی ماہر تعمیرات سنان (۱۵۸۸ - ۱۴۹۱ء) کے لیے ایک نمونہ اور چیلنج تھا جسے اُس نے قبول کیا اور اپنی تعمیرات میں اِس پر تجربے کرتا رہا اور آخر کامیاب ہوا۔ اُس کی کئی عمارتیں اس کی شاہد ہیں۔ اور یہ بات بھی دلچسپ ہے کہ سنان اپنے تیسرے تجربے، اِدرنہ کی سلیمیہ مسجد میں ایا صوفیہ سے چھ ہاتھ زیادہ چوڑا اور چار ہاتھ زیادہ گہرا گنبد تعمیر کرکے اپنی اِس کوشش میں کامیاب ہوا تھا۔

اسلام کی مندرجہ بالا تصویر میں، خواہ عہدِ وسطیٰ میں مرکزی ممالک کا غیر منتغیر تمدّنی تسلسل ہو یا سرحدی علاقوں میں تہذیبی لین دین کا عمل، دونوں جگہ یہ حقیقت نمایاں تھی کہ اِن میں ہر جگہ اسلام ایک خود اعتماد غالب طاقت تھی۔ عہدِ وسطیٰ کا اسلام محکومی یا احساسِ کمتری سے ناآشنا تھا۔ مسلم مورخین تیرہویں صدی عیسوی کی منگول تاخت و تاراج کو

اسلامی دنیا کا سب سے بڑا سانحہ سمجھتے ہیں، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ منگولوں کی تاخت وتاراج مشرقی اسلامی دنیا میں صرف مسلمانوں کے سیاسی اقتدار تک محدود تھی۔ مسلمانوں کی مذہبی و معاشرتی زندگی اُس سے غیر متاثر رہی تھی، دوسرے یہ کہ جلد ہی منگول خود مسلمان ہوکر اسلامی تہذیب کے علمبردار اور اسلام کے محافظ بن گئے۔ عہدِ وسطیٰ میں مسلمانوں کے سیاسی اقتدار اور تہذیبی و تمدّنی برتری کی دیوار میں درحقیقت اُس وقت دراڑیں پڑنی شروع ہوئیں جب یورپ کے کئی ملکوں نے نوآبادیاتی طاقت کی صورت میں ساری دنیا کو اپنی حرص و آز کا نشانہ بنانے کے سلسلے کی بنیاد رکھی۔

سولہویں اور سترہویں صدی میں اپنی بیداری کے آغاز سے ہی یورپ مشرقِ بعید سے رابطہ کی راہ میں حائل اسلامی دنیا کے حصار سے نکلنے کے لیے بے چین تھا۔ بین الاقوامی تجارت کے محفوظ راستوں کی تلاش نے اُس کو طویل بحری راستوں سے واقف کرا دیا اور اُس کے سامنے اَن دیکھی دُنیاؤں کے دروازے کُھل گئے۔ اب مہم جوئی اور نشاط سے بھرپور نیا مغرب اِن خدا داد موقعوں سے فائدہ اٹھانے پر تُل گیا۔ پھر بھی، تجارتی کمپنیوں کے عہد سے لے کر نوآبادیاتی طاقتوں کے دَور تک ایک طویل سفر تھا جس میں دو تین صدیاں لگ گئیں اور اِس مدّت میں خود یورپ کے اندر اور باہر کی دنیا میں بہت کچھ تبدیلیاں آئیں جن میں سے بیشتر یورپ کے حق میں اور اسلامی دنیا کے خلاف تھیں۔ ۱۷۹۸ء میں جب نپولین نے مصر پر حملہ کیا تو اُس وقت تک یورپ اپنے جدید تہذیبی سفر پر پوری طرح گامزن ہو چکا تھا۔ وطنیت، عقلیت، صنعتی ترقی، سائنسی ایجادات، ہیومانزم، مادیت، غرض مغربی تہذیب کے سبھی بنیادی سانچے وجود میں آچکے تھے، اور اپنے اِس تمدّنی انقلاب پر یورپ اُسی طرح نازاں اور خود اعتماد تھا جس طرح کبھی مسلمان اپنی تہذیبی برتری پر تھے۔ جب اٹھارویں صدی کے اواخر سے یورپی اقوام نے دنیا کے زیادہ سے زیادہ حصّے پر اپنا نوآبادیاتی تسلّط قائم کرنے کی جدّوجہد شروع کی تو یورپی فوجوں کے بہتر اسلحوں، جدید فوجی تنظیم اور معاشی و صنعتی نظام کے سبب مسلمان طاقتوں کی مسلسل شکست نے تقریباً تمام اسلامی دنیا کو (بہ استثنا افغانستان اور جزیرہ نمائے عرب) بالواسطہ یا بلا واسطہ مغربی اقوام کا محکوم بنا دیا۔

ایک ایسی امّت کے لیے جس نے اپنی بارہ تیرہ سو سالہ تاریخ میں اقتدار اور غلبہ کے علاوہ غیر اقوام کے ساتھ کسی اور تعلق کا تصوّر بھی نہ کیا ہو، یورپ کی عیسائی قوموں کی غلامی

سخت عار اور ذلت کی بات تھی۔ لیکن یہاں صرف یہی بات نہیں تھی۔ اسلامی علاقوں پر اپنی فوجی برتری کے ساتھ مغربی طاقتوں نے مسلمان اقوام پر اپنی جدید ایجادات، بہتر کارکردگی، حسن انتظام، حب الوطنی میں ذاتی اغراض سے بلندی، مختلف علوم اور صنعتوں میں اپنی بدرجہا زیادہ ترقی، اپنی ہمت اور حوصلے کی بلندی کا سکّہ بھی جما دیا۔ مسلمان جو ایک ہزار سال سے دوسری قوموں کے لیے تہذیب و تمدّن کا معیار بنے رہنے کے عادی تھے پہلی مرتبہ اپنے آپ کو تہذیبی اعتبار سے پچھڑا ہوا سمجھنے پر مجبور ہو رہے تھے۔ دوسری طرف مغرب کے سیاسی غلبے کے ساتھ اُس کے نمایاں فکری رجحانات، دین و دنیا کی تفریق، دُنیوی زندگی کی مرکزی اہمیت، مادّہ پرستی، عقلیت، اور عقیدہ کے مقابلے میں عقلیت کی ترجیح، خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں جدید فلسفیانہ افکار، عورت اور مرد کی مساوات، مذہب کا ایک ذاتی معاملہ ہونا، وغیرہ ایسے تصوّرات تھے جو مسلمانوں کے خود اعتماد اور مستغنی تمدّنی ماحول میں ایک بلائے آسمان کی طرف ٹوٹ پڑے تھے۔ لیکن اِن سب سے بڑھ کر مسلمانوں کو عاجز کر دینے والا یہ تصوّر تھا کہ "خیر الامّت" ہونے کے ناتے دُنیا کی جو سرداری اُن کا حق تھی اور جو بارہ سو سال سے اُن کے ہاتھ میں چلی آرہی تھی وہ اب کس طلسم کے ذریعہ ایک تثلیث پرست قوم میں منتقل ہو گئی ہے جس کے سامنے تمام مسلم اقوام بے دست و پا ہیں۔

۱۹۲۰ء تک جب کہ اتّحادی، ترکی کے حصّے بخرے کرنے کا منصوبہ مکمّل کر چکے تھے، مسلمانوں کا زوال اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ مشرق سے مغرب تک کوئی ایسا مسلمان ملک باقی نہیں رہ گیا تھا جس کو صحیح معنوں میں خود مختار کہا جا سکے۔ مگر اُسی وقت سے پھر تاریخ کا رُخ بدلنا شروع ہوتا ہے۔ مراکش میں قاضی عبدالکریم کی بغاوت (۲۶-۱۹۲۱ء)، لیبیا میں سنوسیوں کی اطالویوں کے خلاف زبردست جدّوجہد (۳۱-۱۹۲۲ء)، ترکی میں کمال اتاترک کی قیادت میں جدید ترکی ریاست کا قیام (۱۹۲۳ء)، مصر میں سعد زاغلول کی "وفد" پارٹی کی جدّوجہد کے نتیجہ میں (محدود ہی سہی) آزادی کا حصول (۱۹۲۲ء)، جزیرہ نمائے عرب میں سعودی خاندان کا دوبارہ برسر اقتدار آجانا (۱۹۲۵ء)، رضا خاں (حکمراں: ۴۲-۱۹۲۶ء) کی زیرِ قیادت ایران کا ایک خود مختار جدید ریاست میں ڈھلنا، ہندستان میں تحریکِ خلافت (۲۴-۱۹۲۰ء) کے جلو میں ۱۸۵۷ء کے بعد پہلی مرتبہ ہندستانی مسلمانوں کی

عوامی تحریک کا اُبھرنا، انڈونیشیا میں 'شرکتِ اسلام' نامی سیاسی پارٹی کا قیام (۱۹۱۲ء)، اور اِس طرح کے دوسرے واقعات عالمِ اسلام میں بیداری کی اِس نئی لہر کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کے نتیجہ میں ۱۹۶۰ء تک رفتہ رفتہ تمام اسلامی ممالک (سوائے روسی تُرکستان اور فلسطین کے) نوآبادیاتی تسلّط سے آزاد ہو گئے۔

تقریباً سبھی اسلامی ملکوں میں نوآبادیاتی تسلّط سے آزادی ایک ایسی مخصوص جماعت کی رہنمائی میں حاصل کی گئی جو جدید مغربی تعلیم سے لیس اور مغربی طور طریق کی رمز آشنا تھی نتیجتاً آزادی کے بعد جو جدید اسلامی ریاستیں وجود میں آئیں اِن میں تقریباً سب کی سب ریاست کے جدید مغربی تصوّر سے متاثر اور اس کے مغربی نمونوں کی مقلّد تھیں۔ اُن کے مغربی طرز میں ڈھلے ہوئے رہنماؤں نے نہ صرف یہ کہ ریاست کی تنظیم میں اسلامی روایت کو نظر انداز کیا بلکہ سماجی زندگی میں بھی اُس کو محدود کرنے کی کوشش کی۔ اِن میں سے بیشتر رہنماؤں نے اسلام کو ایک ذاتی معاملہ قرار دیتے ہوئے ریاست کی اجتماعی زندگی کی بنیاد کسی غیر اسلامی تصوّر، مثلاً وطنیّت، نسل، زبان، علاقائیت وغیرہ پر رکھنے کی کوشش کی۔ غرض مسلم عوام کی نظر میں اِن رہنماؤں نے ہر اعتبار سے یہ ثابت کر دیا کہ گو سیاسی اعتبار سے وہ آزاد ہو گئے ہیں لیکن تمدّنی اور تہذیبی اعتبار سے اَب بھی وہ مغرب کے طلسم میں پہلے ہی کی طرح گرفتار ہیں۔

مغرب کے اِن گہرے مقلّدین کے علاوہ جن کے بیشتر نمائندے مختلف اسباب کی بنا پر برسرِ اقتدار طبقہ کا حصّہ بن گئے تھے، مسلم ممالک میں ایک اور طبقہ روشن خیال افراد کا تھا۔ یہ روشن خیال لوگ جو ایک طرف جدید علوم اور مغربی تہذیب سے پوری طرح واقف تھے اور دوسری طرف اسلام سے مکمل وابستگی رکھتے تھے، مغرب کے مقلّدین اور کٹّر روایت پرستوں کے بیچ ایک درمیانی درجہ کی حیثیت کے حامل تھے۔ اِس چھوٹے مگر اہم طبقہ کے افراد عموماً مختلف انداز میں اسلام کی ایک نئی تعبیر کا تصوّر رکھتے تھے جو عصرِ حاضر کے تقاضوں اور اسلامی روایت کے اُصولوں، دونوں کے ساتھ پوری طرح انصاف کر سکے اور جو ایک نئے طرز کی راسخ العقیدگی کی بنیاد بن سکے۔ متعدّد وجوہات کی بنا پر یہ طبقہ کوئی مربوط، مستقل اور با اثر مکتبِ فکر قائم کرنے میں اَب تک ناکام رہا ہے۔ اِس طبقہ کی دینی علوم سے نسبتاً کم واقفیت اور مُسلم عوام میں اِس کا مذہبی اعتبار

سے عدم استناد اس ناکامی کی دو اہم وجہیں ہو سکتی ہیں، لیکن فکری اعتبار سے خود اِس طبقہ کا ذہنی اُلجھاؤوں میں مبتلا ہونا، اب تک کوئی واضح نظامِ فکر سامنے نہ لاسکنا، اور اپنے موقف کے بارے میں یقین و اطمینان سے محروم ہونا بھی اِس صورتِ حال کے سبب معلوم ہوتے ہیں۔

جدید دور میں مسلم ممالک کے اندر ایک اور رجحان اِحیائیت اور اساسیت (فنڈا منٹلزم) کا پیدا ہوا ہے جس نے پچھلے چند برسوں میں (خصوصاً ۱۹۷۰ء کے بعد سے) تقریباً ایک عالمی سطح کی تحریک کی صورت اختیار کرلی ہے۔ احیائیت کے اِس فروغ میں جس کا دائرۂ اثر دن بہ دن بڑھتا ہی محسوس ہوتا ہے، اسلامی ملکوں سے باہر، خصوصاً یورپ، امریکہ اور کینیڈا میں مقیم مسلمانوں کی آبادیاں بھی پوری طرح شریک بلکہ اس کی صفِ اوّل میں شامل ہیں۔ ہمارے نزدیک احیائیت سے مراد قرونِ اُولیٰ کے اسلامی معاشرے کی جدید دور میں بازیافت، اور اساسیت سے، اسلامی تعلیمات کو (جیساکہ وہ عہدِ وسطیٰ تک سمجھی گئیں) زندگی کے ہر میدان میں جاری و ساری کرنے کی کوشش ہے۔ اِن دونوں صورتوں میں یہ رجحان براہِ راست اُس محرومی اور مایوسی کا ردِّ عمل معلوم ہوتا ہے جو مُسلم عوام کو نوآبادیاتی نظام سے گلوخلاصی کے بعد اپنے آزاد معاشرے سے ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ مغربی طرز کی تعلیم و تربیت پائے ہوئے رہنماؤں نے برسرِ اقتدار ہونے کے ناتے پورے طور پر نو آزاد اسلامی ممالک کو مغربی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی، لیکن اِن کی یہ کوشش مُسلم عوام کے جذبات و احساسات سے بالکل بیگانہ رہی۔ عام مسلمان جن کی اسلام سے وابستگی اِن کی زندگی کی ایک گہری حقیقت تھی، جدید ریاست اور مغربی طرز کے معاشرے کو بے جھجک اپنانے کے لیے تیار نہیں تھے۔ ان کے نزدیک یہ عمل مغرب سے سیاسی آزادی حاصل ہو جانے کے بعد بھی اس کی تہذیبی و تمدّنی غلامی کے مترادف تھا۔ مغرب کی اِس بے روک تقلید میں اُن کو اپنی 'اسلامی شناخت' خطرے میں نظر آتی رہی۔ ساری دنیا پر مغربی تمدّن کی زبردست یلغار کے مقابلے میں اپنی اسلامی شناخت باقی رکھنے کا گہرا جذبہ، ہی وہ بنیادی محرک ہے جس نے احیائیت اور اساسیت کو ایک کٹّر اور قدرے جارحانہ رویّہ اپنانے پر آمادہ کیا ہے۔

لیکن احیائیت اور اساسیت ایک پیچیدہ تحریک ہے۔ اِس کا کوئی ایک سبب بیان

کر دینا معاملے کا ایک ہی رخ پیش کرنا ہے۔ مثلاً، کئی اسلامی ملکوں میں اِس کے پیچھے اٹھارویں اور انیسویں صدی کی اصلاحی تحریکوں کے متعیّن کردہ رجحانات قرآن اور سنّت کی طرف رجعت، ردِّ بدعات، اسلامی اقتدار کی بحالی، وغیرہ کو بھی کارفرما دیکھا جا سکتا ہے، اور دوسری طرف متعدّد اسلامی ملکوں میں تیل کی دریافت، اُس کے ذریعہ کثیر دولت کا حصول، اور آزاد ہو جانے کے بعد اس دولت پر اُن ممالک کے ذاتی تصرّف، نے بھی احیائیت و اساسیت کی ترقی میں نمایاں حصّہ لیا ہے۔ اِن ممالک کی یہ وافر دولت مختلف ذرائع کے ذریعہ، جس میں مہاجر اور غیر ملکی مزدور بھی شامل ہیں، بہت سے اُن اسلامی ملکوں اور آبادیوں تک بھی پہنچ رہی ہے جہاں کے مسلمان اِس معدنی دولت سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ نتیجتاً عالمِ اسلام کے ایک بڑے حصّے کو موجودہ دَور میں بہت تیزی سے ایسی مادّی خوش حالی حاصل ہوئی اور ہو رہی ہے جس کا نوآبادیاتی دَور میں یا آزادی کے فوراً بعد اُن کو تصور بھی نہیں تھا۔ معاشی خوش حالی اِن اسلامی ملکوں، اور کسی حد تک باہر کے مسلمانوں کو، جہاں اپنے اوپر اعتماد اور یقین پیدا کرنے میں مدد دے رہی ہے وہاں اُن کو دنیا کے سامنے اپنی مخصوص اسلامی شخصیت کو نمایاں کرنے اور اپنی تہذیب کو مغربی تہذیب سے برتر ثابت کر دکھانے کا جذبہ بھی دے رہی ہے۔

حوالے اور حواشی

۱۔ دیکھیے قرآن پاک، الشّوریٰ: ۱۳، البقرۃ: ۴۰ - ۱۳۵، النّسآء: ۶۴ - ۱۶۳ اور ۵۲ - ۱۵۰۔

۲۔ قرآن پاک، البقرۃ: ۹۷، الشعراء: ۹۴ - ۱۹۳، الشوریٰ: ۵۲۔

۳۔ ایضاً، البقرۃ: ۳۰۔

۴۔ صحیح مسلم (انگریزی ترجمہ)، عبدالحمید صدیقی، جلد ۴، کتاب الزّہد، حدیث نمبر ۷۱۳۴، لاہور، ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۵۴۰۔

۵۔ ایم۔ایم۔ شریف، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، ویز باڈن (جرمنی)، ۱۹۶۳ء، صفحات ۲۶۹-۲۶۸۔

۶۔ دیکھیے اسی کتاب میں عیسائیت سے متعلق باب، صفحہ ۲۸۶

۷۔ فضل الرحمن، اسلام، شکاگو، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۳۷۔

۸۔ ایضاً، صفحہ ۱۳۲۔

۹ھ فضل الرحمن، اسلام، شکاگو، ۱۹۷۹ء، صفحہ ۱۳۹۔

۱۰ھ فلپ۔ کے۔ ہٹی، اسلام۔ اے وے آف لائف، شکاگو، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۱۶۔

۱۱ھ فلپ۔ کے۔ ہٹی، ہسٹری آف دی عربز، لندن، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۳۶۹۔

۱۲ھ ایضاً، صفحات ۸۱ - ۳۸۰۔

۱۳ھ ایضاً، صفحہ ۵۷۶۔

۱۴ھ ایم۔ ایم شریف، حوالہ مذکورہ، جلد دوم، صفحہ ۹۴۰۔

۱۵ھ فرانسس رابنسن، اٹیلس آف دی اسلامک ورلڈ: سنس ۱۵۰۰ء، فیڈون، آکسفورڈ (انگلینڈ) ۱۹۸۲ء، صفحہ ۷۹۔

ضمیمہ ۱

ہندومت کی مقدّس کتابوں سے اقتباس

اِندر کے نام بھجن

ابتدائی ویدک ادب میں اِندر مقبول ترین دیوتاؤں میں سے ہے۔ اِندر ایک سُورما دیوتا ہے جس کا براہ راست تعلق ایک طرف تو بادلوں اور بارش سے ہے اور دوسری طرف وہ مقامی ہندستانی قبائل (داسیوں) سے جنگوں میں آریوں کا مددگار اور ان کی کامیابی کا ضامن بھی ہے۔ بادلوں کی گرج اور بجلی کی کڑک اِندر کا خصوصی مظہر سمجھی گئی ہے۔

"اے اِندر! ماضی میں بُزرگوں کو تیری قوّت سے فیض حاصل رہا ہے۔ یہ (قوّت) زمین پر آگ کی شکل میں ہے۔ دوسری طرف یہی آسمانوں میں سورج کی شکل میں موجود ہے۔ دونوں دو جھنڈوں کی طرح حقیقت میں ایک ہی ہیں:

اِندر نے زمین کو، جس پر عفریت ہنگامہ مچائے ہوئے تھے، سنبھالے رکھا۔ اُس نے اس کو قائم کیا اور وسیع کیا۔ اس نے بجلی کی کڑک سے عفریتوں کو ہلاک کیا اور بادلوں کو اُس سے مار کر اُن سے بارش برسائی۔ اس نے سانپ کی شکل کے عفریت اَہی کو شکست دی، رَوہنا (قحط کے عفریت) کو موت کے گھاٹ اتارا اور وِیَمسا (خشک سالی کے عفریت) کو لڑائی میں قتل کیا۔ اپنی قوت پر مطمئن وہ داسوں (غیر آریہ قوم) کے شہروں کو اپنی کڑک

سے مسمار کرتا ہوا گھومتا ہے۔ اے کڑک دھاری! اے دانائے مطلق! اپنے ہتھیاروں کو داسیوں، ہمارے دشمنوں کی طرف چلا اور آریوں کی قوت اور شوکت کو ترقی دے۔

دشمنوں کے خلاف استعمال ہونے والی قوت اُس قابلِ تعریف شخص کے لیے ہے جو حمد خواں اور قربانی کرنے والا ہے۔ اُس قوت سے مگھاون (اندر) نے زمانے کے معروف ادوار پیدا کیے۔ کڑک دھاری، اپنے مسکن سے باہر آکر دشمنوں کی تباہی کے لیے وجرن (صاحبِ رعد) کا لقب اختیار کرتا ہے۔

اے قربانی کرنے والے انسانو! ذرا دیکھو اندر کی قوت کس قدر ترقی پر ہے اور کتنی وسعت اختیار کر گئی ہے۔ اِس قوت کی عزت کرو اور اس پر بھروسہ رکھو۔ اِس (قوت) کے ذریعہ اِندر نے وہ گائیں اور گھوڑے جو پانیوں (ایک مقامی قوم) نے چرا لیے تھے واپس لوٹا لیے ہیں اور زمین پر پیڑ پودوں کو ترقی دی ہے۔

ہم اُس کی نذر کے لیے سوم (رس) تیار کرتے ہیں، وہ جو کہ عظیم کارناموں والا، پسندیدہ ترین اور سوم رس کا مستحق ہے۔ وہ، سُور ما، قربانی نہ کرنے والوں کی دولت لے کر قربانی کرنے والوں میں بانٹ دیتا ہے۔

اے اِندر! تو نے وہ بہادرانہ کارنامے کیے ہیں جو ہر طرف شہرت پا چکے ہیں۔ تو نے اپنی قوت کے ذریعہ مدہوش اَہی کو جگایا جو تجھ سے لڑنے کا موقع پا کر بہت خوش تھا۔ اَہی کی موت پر اپسراؤں اور دوسری آسمانی ہستیوں نے خوب خوشیاں منائیں۔

جب اِندر نے چاروں عفریتوں، سُشنا، پپرو، کُیاوا اور وِرت کا خاتمہ کر لیا تو اس نے سمبارا کے قلعہ کو زمین کے برابر کر دیا۔ متر، ورن اَدیتی، پرتھوی (زمین) اور دیاؤ (آسمان)، ہماری اِس دعا کو قبول کریں۔"

(رگ وید ۱: ۱۰۳۔)

حقیقت اعلا آتمن

"ہر وجود کے دل میں پوشیدہ آتمن روحِ اعلا، وجودِ مطلق ہے۔ چھوٹے سے چھوٹے ذرّہ سے بھی چھوٹا اور وسیع ترین فضاؤں سے بھی وسیع۔ جو انسان اپنی مرضی اور ارادہ کو ختم کر دیتا ہے وہ غموں سے پیچھا چھڑا لیتا ہے اور خالق کی مہربانی سے آتمن کے جمال کا نظارہ کرتا ہے۔ بغیر ہلے وہ دور تک سفر کر لیتا ہے، سوتے ہوئے وہ ہر جگہ پہنچ جاتا ہے۔ میرے اپنے اندر کے نورِ الٰہی کے علاوہ اور کون اس غم و مسرت کے شہنشاہ سے بہرہ یاب ہو سکتا ہے۔

جب عارف اُس روح کو جو ہر جگہ ظاہری اشیا میں بغیر دکھائی دیے اور فانی اشیا میں لافانی عنصر کے طور پر موجود ہے پا لیتا ہے تو وہ غموں کے پار ہو جاتا ہے۔"

(کاٹھا اُپنشد)

اوتار کی حقیقت اور بے غرض عمل

ارجن کے ایک سوال کے جواب میں جو سری کرشن کی ظاہری انسانی شکل کو مدِّنظر رکھتے ہوئے کیا گیا تھا، سری کرشن اپنی حقیقت اس طرح واضح کرتے ہیں:

"گو میں غیر مخلوق، لافانی اور جانداروں کا پروردگار ہوں پھر بھی اپنی فطرت کو مغلوب کرتے ہوئے خود اپنی مایا کے ذریعہ جامۂ وجود اختیار کرتا ہوں۔
جب کبھی حق کو زوال اور باطل کو فروغ ہوتا ہے اے بھارت (ارجن)! میں ظاہری شکل میں آ جاتا ہوں۔
نیکوں کی حفاظت، بُروں کی تباہی اور دھرم (راستی) کے قیام کے لیے میں مختلف زمانوں میں پیدا ہوتا رہا ہوں۔

. . . .

وہ جو کہ عمل میں بے عملی اور بے عملی میں عمل دیکھتا ہے وہی انسانوں

بیں حکیم و دانا ہے، وہی یوگی اور وہی ہر چیز کو تکمیل تک پہنچانے والا ہے۔

وہ جس کا ہر عمل کسی نتیجہ کی تدبیر اور آرزو سے خالی ہے، جس کے عمل کو معرفت کی آگ نے خاکستر کر دیا ہے، اسی کو اہل بصیرت ہوشمند کہتے ہیں۔

عمل کے نتیجہ سے لاتعلق، ہر صورت میں مطمئن، کسی کا بھی سہارا نہ لیتے ہوئے، ایسا شخص عمل میں مشغول ہوتے ہوئے بھی عمل نہیں کر رہا ہے۔

کسی چیز کی بھی اُمید نہ رکھتے ہوئے، ذہن کو یکسو اور نفس کو قابو میں کیے ہوئے، ہر طرح کی ملکیت سے ہاتھ اٹھائے ہوئے، یہ شخص صرف جسم کے لحاظ سے عمل کر رہا ہے اس لیے گناہ (عمل کے اثرات) سے مُلوّث نہیں ہے۔

(اپنی ذات کے لیے) جو کچھ بغیر کوشش کے حاصل ہو اس سے مطمئن، ہر طرح کی اضداد (کیفیات وغیرہ) سے آزاد، حسد سے مُبرّا، کامیابی یا ناکامیابی میں متوازن، اگرچہ وہ عمل بھی کرتا ہے پھر بھی (اُس کے نتیجہ میں آواگون کے چکر میں) گرفتار نہیں ہوتا۔

ایسا لاتعلق، آزاد اور معرفت میں غرق انسان جس کا ہر عمل للّٰہیت کا ترجمان ہے، اپنے تمام اعمال کو گھلا لیتا ہے۔"

(بھگوت گیتا، باب چہارم، اشلوک ۸-۱۶ اور ۲۳-۱۸)

ہندو عقیدہ کے مطابق ہر عمل خواہ نیک ہو یا بد (سوائے بے غرض عمل کے) جنم مرن کے چکر میں گرفتاری کا سبب بنتا ہے جس سے آزادی ہندو روایت میں مقصدِ زندگی ہے۔

پہلا اقتباس ماخوذ بہ پی۔ ٹی۔ راجو اور دوسرے، گریٹ ایشین ریلیجنس، نیویارک، ۱۹۶۹ء،

دوسرا اقتباس ماخوذ بہ جان مسکارو، دی اُپنشدس، پنگوئن بکس، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۵۹۔

تیسرا اقتباس ماخوذ بہ دی بھگوت گیتا، (مترجم انگریزی) سوامی چدبھاوانند، تریپارائے ترائے (تامل ناڈ) ۱۹۶۹ء، صفحات ۲۷۷، ۲۷۵، ۳۰۰-۲۸۹۔

ضمیمہ ۲

بُدھ مت کی مقدّس کتابوں سے اقتباس

'نجات' کی مسرت

پیپل کے پیڑ کے نیچے نِروان (معرفتِ تام اور نجات) حاصل کرنے کے بعد گوتم بُدھ کچھ عرصے اس نجات کی مسرّت میں غرق رہے۔ اس دوران ناگوں کے بادشاہ مُکالِندا نے اُن کی حفاظت اور خدمت کی۔ کچھ عرصہ بعد اُس نے ایک نوجوان کی شکل اختیار کر کے اپنے آپ کو گوتم بُدھ کے سامنے پیش کیا جس پر انھوں نے اس طرح اپنے خیالات کو ظاہر کیا:

"اُس شخص کی تنہائی کس قدر پُر مسرّت ہے جو مکمل خوشی سے بہرہ یاب ہے، جس کو حق کی معرفت حاصل ہو چکی ہے، جو حق کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ باعثِ مسرت ہے بُغض و نفرت سے چھٹکارا پا لینا اور تمام مخلوقات کے سلسلے میں ضبطِ نفس کا حامل ہونا۔ باعثِ خوشی ہے نفس پروری سے رہائی حاصل کر لینا، تمام خواہشات کے پار ہو جانا اور اس تکبّر کو جو 'میں ہوں' کے تصوّر سے پیدا ہوتا ہے ایک طرف اٹھا کے رکھ دینا۔ یہی صحیح معنوں میں اعلیٰ ترین مسرت ہے۔

. . . .

(بعد میں) اَجیوکا (ننگے فقیروں) میں سے ایک شخص اُپاکا نے مہاتما بُدھ کو بودھی درخت اور گیا کے بیچ، راستے میں سفر کرتے ہوئے دیکھا اور اُن سے

سوال کیا "دوست! تمھارا چہرہ بہت پُرسکون ہے؛ تمھارے بُشرے سے اخلاص اور نورانیت جھلک رہی ہے۔ کس کے حوالے سے تم نے ترکِ دنیا اختیار کیا ہے؟ کون تمھارا استاد ہے؟ تم نے کس کا مسلک اپنا رکھا ہے؟"

جب اُپاکا، اَجیوکا (فقیر) نے اس طور گفتگو کی تو مہاتما نے اُس کو یوں خطاب کیا: "میں نے تمام دشمنوں پر فتح پالی ہے؛ میں داناترین، ہر صورت میں عیب سے پاک ہوں؛ میں ہر چیز کو ترک کر چکا ہوں اور خواہشات کو فنا کر کے نجات حاصل کر چکا ہوں۔ خود اپنی کوشش سے معرفت حاصل کرنے کے بعد اب میں کس کو اپنا استاد کہوں؟ میرا کوئی استاد نہیں ہے؛ کوئی میرا ہم پلّہ یا انسانوں اور دیوتاؤں میں کوئی میرا ہم جنس نہیں ہے۔ اس دنیا میں میں ہی مقدس ترین ہوں، میں ہی عظیم ترین استاد ہوں، اور اکیلا میں ہی عارفِ مطلق (سمبدّھ) ہوں؛ میں نے (جذبات و خواہشات کی آگ بجھا کر) ٹھنڈک پالی ہے اور نروان حاصل کر لیا ہے۔ حق کی بادشاہت قائم کرنے (اب) میں بنارس کے شہر جا رہا ہوں؛ اِس دُنیا کی تاریکی میں میں اَبدیت کا نقارہ بجاؤں گا۔"

(مہاواگا، ۱: ۴ اور ۱: ۷، ۸۔)

خلائے محض

دنیا کی بے ثباتی واضح کرنے کے لیے گوتم بدھ نے اپنی تعلیمات میں وجود کے عناصرِ ترکیبی کا اکثر تجزیہ کیا ہے۔ بعد میں مہایان فرقہ وجود کے اِس تجزیہ کو اس کے منطقی نتائج تک پہنچانے کی کوشش میں ایک ایسی حقیقت تک جا پہنچا جس کو انھوں نے 'خلائے محض' کا نام دیا ہے۔ مہایان فرقہ کے اس مکتبِ فکر میں یہ 'خلائے محض' حقیقتِ اعلا کے مترادف ہے۔

"انسانی وجود کے پانچ (بنیادی) عناصر ترکیبی ہیں اور اُن کو اُن کی اصل فطرت میں بالکل خالی تصوّر کرنا چاہیے۔ صورت خلائے محض ہے

اور خلائے محض واقعتاً صورت ہے۔ خلائے محض صورت سے مختلف نہیں ہے اور صورت خلائے محض سے۔ صورت کیا ہے محض خلا، خلا کیا ہے محض صورت۔ اِسی طرح شعور، نام، تصوّر اور علم بھی محض خلا ہیں۔ اس طور اے سَری پُتّا! تمام اشیا خلائے محض سے متصف ہیں، ان کی کوئی ابتدا نہیں ہے اور نہ کوئی انتہا، یہ بے عیب بھی ہیں اور بے عیب نہیں بھی، یہ غیر کامل نہیں بھی ہیں اور غیر کامل بھی۔ اس لیے اے سَری پُتّا! اس خلائے محض میں نہ تو کوئی صورت ہے نہ کوئی شعور، نہ کوئی نام ہے اور نہ کوئی تصوّر اور نہ ہی کوئی علم ہے۔ یہاں نہ تو کوئی آنکھ ہے نہ کان، نہ ناک ہے نہ زبان، نہ جسم ہے نہ دماغ۔ نہ کوئی شکل، نہ آواز، نہ بُو، نہ مزا اور نہ کوئی شئے ..... یہاں نہ معرفت ہے نہ جہالت اور نہ جہالت کا دُور ہونا، یہاں نہ تو بڑھاپا اور موت ہے اور نہ بڑھاپے اور موت کا فنا ہونا؛ یہاں دبُدھ مت کے) چار عظیم سچ یعنی دُکھ، دُکھ کا سبب، دُکھ کا خاتمہ اور اُس کا طریقہ بھی نہیں ہیں۔ یہاں کوئی معرفت نہیں ہے، اور نہ کوئی نِروان حاصل کرنا یا نہ کرنا۔ اس لیے اے سَری پُتّا! چونکہ یہاں نِروان حاصل کرنے جیسی کوئی چیز نہیں ہے تو ایک شخص جو بودھی ستواؤں کی بصیرتِ اعلا (پراجنا پرامِتا) کا قصد کرتا ہے کچھ عرصہ شعور کے پَردوں میں لپٹا رہتا ہے۔ لیکن جب شعور کے پردے چاک ہو جاتے ہیں تو وہ ہر خوف سے آزاد، ہر تبدیلی سے محفوظ اور حقیقی نِروان سے لطف اندوز ہوتا ہے۔

ماضی، حال اور مستقبل کے تمام بُدھ بصیرتِ اعلا تک پہنچنے کے بعد اعلاترین معرفت کو پا چکے ہیں۔

اس لیے ہم کو بصیرتِ اعلا کا عظیم کلمہ ضرور جاننا چاہیے، دانائی کا عظیم کلمہ جس سے آگے کوئی نہیں جا سکا، وہ کلمہ جو دُکھ کا خاتمہ کر دیتا ہے ـــ یہ حق ہے اس میں کچھ باطل نہیں ـــ بصیرتِ اعلا کا یہ کلمہ: اے بصیرت! گئی، گئی، اُس کنارے (نِروان تک) چلی گئی،

اُس پار اتر گئی، سُواہا! ......"

(پراجنا پرامتا ہردے سُوتر)

دونوں اقتباسات ماخوذ بہ وِہٹ فیلڈ فوائے، مینس رِیلیجس کوئسٹ، لندن، ۱۹۷۸ء،
صفحات ۷۵-۷۴ اور ۲۵-۲۲۴-

ضمیمہ ۳

جین مت کی مقدّس کتابوں سے اقتباس

بنیادی حقیقتیں

جین مت کی مقدس کتابیں (ان کے حساب سے موجودہ دور کے آخری تیرتھنکر مہاویر جین کے تقریباً ایک ہزار سال کے بعد تحریری شکل میں آئیں۔ اس لیے ان کا کافی حصّہ (اور دِگامبر فرقہ کے نزدیک سب کا سب) ضائع ہو گیا۔ البتہ اُن کی بنیاد پر قدیم عالموں نے جو تصانیف مرتّب کیں تھیں وہ دستیاب ہیں اور جین مت میں مقدّس کتابوں کا درجہ رکھتی ہیں۔ ان میں پہلی صدی عیسوی کے جین عالم اُماسوتی کا تتوارتھ سوتر، جس میں سے ذیل کا اقتباس دیا گیا ہے، جین مت کے دونوں فرقوں، سوئتامبر اور دگامبر، کے نزدیک معتبر ہے۔

"(بنیادی سات) حقائق یہ ہیں: روح، غیر ذی روح، (روح میں غیر ذی روح کی ایک قسم مادّہ کا) داخلہ، (روح کی مادّہ میں) گرفتاری، (مادّہ کی مزید مداخلت کی) روک تھام، (روح میں پہلے سے موجود مادّہ کا) خاتمہ اور موکش (نجات)۔

یوگا (روح اور مادّہ کی ملاوٹ) جسمانی، قولی اور ذہنی عمل کا نام ہے۔ اسی کو آئسرو (روح میں مادّہ کا داخلہ) بھی کہتے ہیں۔

روح کی گرفتاری کے اسباب غلط قسم کا علم، تجرید (ترکِ اشیا ولذات) کا نہ ہونا، غفلت (حق اور نیک اعمال کی طرف سے)، آلودگی (نفسانیت کی) اور ملاوٹ (روح کی کرم کے لطیف مادّہ سے) ہیں۔

خواہشات کے سبب روح کرم (کے لطیف مادّہ) سے مل کر جسمانی صورتیں اختیار کرتی ہے۔ یہی گرفتاری ہے۔

اعمال کی بارآوری (خوشی اور غم) محسوس کرنے (کے سبب) سے ہے۔

اس (محسوس کرنے) سے (کرم کی) ملاوٹ ہوتی ہے۔ (روح میں مادّہ کے) داخلہ کو روکنا سموَرا ہے۔ اس کے حصول کے لیے ان چیزوں کو اختیار کرنا ہوگا: (۱) احتیاطیں، (۲) نیکیاں، (۳) ریاضتیں، (۴) حقائق کی معرفت، (۵) تکالیف کی برداشت اور (۶) اعلا اخلاقی صفات۔

(روح میں موجود مادّہ کا) خاتمہ ریاضتوں کے ذریعہ ہوتا ہے۔

جب غفلت کا پردہ چاک ہو جاتا ہے اور صحیح علم کے راستے کی رکاوٹیں دُور ہو جاتی ہیں تو پھر بے میل خالص کیفیت (کیولیہ) ہے۔

نجات، گرفتاری کے اسباب کے نہ ہونے اور (پچھلے مادّۂ کرم کے) خاتمہ سے اعمال (کے پنجے) سے رہائی کا نام ہے۔"

(تتوارتھ سوتر، ۱:۴، ۶:۲-۱، ۸:۲-۱، ۲۱، ۲۳، ۹:۳-۱، ۱۰:۲-۱) ماخوذ بہ دی گریٹ ایشین ریلیجنس، حوالہ مذکورہ، صفحات ۶۹-۶۸۔

ضمیمہ ۴

زرتشتیت کی مقدّس کتابوں سے اقتباس

اخلاقی عمل اور اختیار کی آزادی

زرتشتیت (پارسی مذہب) کی مقدّس کتاب اوستا مختلف طرح کی تحریرات پر مشتمل ہے۔ ان میں صرف گاتھاؤں کے نام سے موسوم کلام ایسا ہے جس کی نسبت اس مذہب کے پیغمبر زرتشت کی طرف کی جاتی ہے۔ اپنے کلام میں زرتشت اگرچہ بہ اصرار اہورا مزد کو خدائے واحد اور معبودِ اعلیٰ کے تصور میں پیش کرتے ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کی اہم صفات (امیشا اسپنتا) کو الگ بطور قابل تعظیم ہستیوں کے یاد کرتے ہیں جس سے اُن کا تصورِ توحید خالص اور بے میل نہیں محسوس ہوتا۔ یہ امیشا اسپنتا (نورانی ابدی ہستیاں)، وہومنہ (نیک خیال)، آشا (راستی، اُلوہی قوانین)، خشترا (سلطانِ الٰہی)، آرامیتی (عقیدت یا جذبۂ الٰہی)، ہوروتات (کمال اور بے عیبی) اور امیریتات (بقائے دوام)، ہیں۔ دوسری طرف گاتھاؤں میں انسان کے لیے برائی اور بھلائی میں انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ اخلاقی ذمّہ داری کا تصوّر بھی بہت پُرزور طریقے پر پیش کیا گیا ہے جیساکہ ذیل کے اقتباس سے ظاہر ہے۔

"اختیار کی آزادی خدائی نعمتوں میں سب سے بڑھ کر ہے۔ انسان کے (بُرے اور بھلے میں) تمیز کرنے والے عمل کے ذریعہ یہ "اُلوہی قوانین" کے واسطے سے اُس کی عمیق ترین آرزوں کو پورا کرنے کا سبب بنتی ہے۔ اسی لمحے سے میں اے مزد! اُس پر عمل شروع کرتا ہوں جو ہمارے لیے بہترین ہے۔

اے زندگی اور حکمت کے مالک! اسی اختیار کی بدولت میں تجھ کو سب سے اوّل 'اُلوہی قوانین'، اور اے 'جذبۂ الٰہی'، تیرے ذریعہ سے برسرِ عمل دیکھتا ہوں۔ اپنی سب سے پسندیدہ بادشاہت 'نیک خیال' کے ذریعہ مجھ پر منکشف کردے اور حمد وثنا کے لیے اپنی خوشنودی مجھے عطا فرما۔

اب ذرا سُن! وہی تجھ سے مل سکتے ہیں اے اہورا، جو اپنے اعمال، 'راستی'، اور 'نیک خیال' کے الفاظ وزبان، کے ذریعہ جس کا کہ تو اوّلین رہنما ہے اے مزد، تیرے آقا ہونے کا اقرار کرتے ہیں۔

جانوروں کی دُنیا کا بلند مرتبہ محافظ کہاں ہے؟ رحم ومروّت کدھر پائے جاتے ہیں؟ 'راستی اور اُلوہی قوانین'، کو تلاش کرنے والے کدھر گئے؟ کہاں ہے مقدس 'عقیدت الٰہی'؟ (اور) کہاں ہے 'نیک خیال'، تیرا 'بلند ترین شعور'؟ اے مزد! تیری بادشاہت کہاں ہے؟

اِن سب کا میں خواستگار ہوں تاکہ انسان اُلوہی قوانین کے مطابق دنیا کو ترقی دے سکے۔ محنت کش انسان، جس کا عمل انصاف پر مبنی ہوتا ہے، جو دانائی اور روحانی حکمت سے بھرا ہوا لیکن خاکسار ہوتا ہے، جو بلند کردار پیغمبر کا وفادار ہے، وہی چستی یعنی اپنی معرفت وحکمت کے سبب دنیا کا مبارک بادشاہ ہو جائے گا۔

اہورا مزد کی قدرت سے اُس پر ایمان لانے والے کو اچھے سے بھی بہتر خیر نصیب ہوتا ہے، لیکن اُس کے لیے جو کہ ایمان نہیں لاتا زندگی کی آخری سانسوں میں بد سے بدتر بدلہ ہے۔"

(یاسنا، ۵۱: ۶-۱)

خیر اور شر

زرتشت کے بعد اس کا تبلیغ کردہ مذہب مختلف رجحانات کے زیرِ اثر رہا۔ ساسانی دورِ حکومت میں تقریباً چوتھی صدی عیسوی تک جو مکتبِ فکر غالب آگیا تھا اور جس نے ایران کے سرکاری مذہب کی حیثیت اختیار کرلی تھی وہ زرتشتیت کی ایک ثنوی تشریح تھی۔

اس کے بعد سے یہی راسخ العقیدہ زرتشتیت قرار پائی جو دورِ جدید تک اس مذہب کے ماننے والے پارسیوں کا عقیدہ رہی ہے۔ اِس تشریح کے مطابق کائنات کی بنیادی حقیقت دو ہیں۔ ایک خیر اور ایک شر۔ کائنات کی حکومت اِن دونوں میں تقسیم ہے اور دونوں ایک ازلی لڑائی میں مصروف ہیں۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ خدائے خیر کے ساتھ تعاون کرے جس کو بالآخر (قیامت کے قریب) فتح ہونی ہے اور خدائے شر اور اس کی مخلوقات کا مقابلہ کرے، جن کو بالآخر مارا جانا ہے۔

ذیل کا اقتباس اِسی دینیات کی ترجمان ایک تصنیف سے ہے جو ایران پر اسلامی قبضہ کے بعد کی تحریر ہے مگر اپنے خیالات کے اعتبار سے ساسانی عہد کی زرتشتیت کی پیروکار ہے اور زرتشتی ثنویت کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے کے لیے کوشاں ہے۔

"اِس چیز کا ایک اور ثبوت کہ (خیر کے) مقابلے میں ایک مخالف اصول موجود ہے یہ ہے کہ بھلائی اور برائی دنیا میں ہر جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔ خاص طور پر اس صورت میں کہ بھلا اور برا عمل صاف الگ الگ پہچانا جاسکتا ہے، یا جیسے کہ روشنی اور تاریکی، صحیح علم اور غلط علم، خوشبو اور بدبو، زندگی اور موت، بیماری اور صحت، ناانصافی اور انصاف، غلامی اور آزادی، اور دوسرے وہ تمام اضداد جو بلاشک وشبہ موجود ہیں اور ہر زمانے، ہر ملک اور ہر علاقہ میں ظاہر ہیں۔ کیونکہ ایسا کوئی ملک یا علاقہ نہیں پایا جاتا، نہ پایا گیا ہے اور نہ کبھی پایا جائے گا جہاں خیر اور شر کا نام اور ان سے جو مراد ہے وہ نہ موجود رہا ہو یا نہ موجود ہو۔ نہ ہی کوئی ایسا دور یا جگہ بتائی جاسکتی ہے جہاں بھلائی اور برائی بنیادی طور پر اپنی فطرت بدل دیتی ہو.....

...... لیکن خیر اور شر، روشنی اور تاریکی اور دوسرے بنیادی اضداد کا اختلاف محض فعلی نہیں ہے بلکہ ان کی فطرت سے متعلق ہے۔

یہ چیز اس حقیقت سے ظاہر ہے کہ اُن کی فطرتیں آپس میں مل نہیں سکتیں اور ایک دوسرے کے لیے فنا کا حکم رکھتی ہے جہاں خیر ہوگا وہاں شر نہیں ہوسکتا۔ جہاں روشنی لائی جائے گی وہاں سے تاریکی دور ہو جائے گی۔ یہی حال دوسرے اضداد کا ہے، کہ یہ چیز کہ وہ باہم اکٹھا نہیں ہوسکتے اور

ایک دوسرے کو ختم کر دیتے ہیں اُن کے بنیادی فطری اختلاف کے سبب سے ہے۔ یہ فطری اختلاف اور ایک دوسرے کے لیے فنا کا حکم مادّی دنیا کی اشیا میں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے۔"

(شکند گمانِ وزار، باب ہشتم، ۱، ۱۵، ۱۹۔)

پہلا اقتباس ماخوذ بہ دستور فرماروز بود اور ہیلو نانا وُتی، سونگز آف زرتشترا، لندن، ۱۹۵۲ء، صفحات ۱۰۰ - ۹۹۔

دوسرا اقتباس ماخوذ بہ آر۔ سی۔ زیہنر، دی ٹیچنگز آف دی ماگی، نیویارک، ۱۹۷۶ء، صفحات ۶۰ - ۵۹۔

ضمیمہ ۵

سِکھ مت کی مقدّس کتاب سے اقتباس

معرفتِ الٰہی

سِکھ مت کی مقدس کتاب گرو گرنتھ صاحب یا آدی گرنتھ میں علاوہ سکھوں کے پہلے گرو، گرو نانک صاحب کے کلام کے بعد کے مختلف گروؤں اور اُس دور کے دوسرے صوفیوں اور سنتوں کا کلام شامل ہے۔ ذیل میں ہم عشق حقیقی کے جذبہ سے سرشار گرو نانک صاحب کے کلام سے ایک اقتباس دے رہے ہیں اس کے بعد سنتوں میں بھگت کبیر کے کلام سے اقتباس نقل کریں گے۔ یہاں یہ بات ملحوظِ خاطر رہے کہ سکھ مت میں نام سے مراد عشقِ حقیقی بھی ہوتا ہے۔

"مَنْ ہُو نہ نام وِساری ارے لِنس دِھیا ئیے۔
خدا کے نام سے کبھی غافل نہ ہوتے ہوئے ہمیشہ اُس پر غور و فکر کرتے رہیئے۔
جت راکھہی کرپا دھاری توے سُکھ پائیے۔
اپنی مہربانی سے تُو جس طرح مجھے رکھتا ہے اے خدا! اُسی میں مجھے آرام ہے۔
میں اَندُھلے ہری نام لکُٹی ٹھِنٹری
مجھ اندھے کے لیے خدا کا نام ہی لکڑی اور عصا ہے۔
رہوں صاحب کی ٹیک نہ موہے موہنٹری ـــ (رہاؤ)۔
میں خدا کی پناہ میں رہتا ہوں اس لیے مجھے مایا اپنے جال میں نہیں پھنسا سکتی۔
(وقفہ)۔ جیہہ دیکھوں تیہہ نال گُر دیکھالیا۔

جدھر بھی میں دیکھوں اُدھر ہی گروجی نے مالک کو میرے ساتھ ہی دِکھا دیا ہے۔
اُنتر باہر بھال سبد بہالیا۔
اندر اور باہر سب میں تلاش کر کے بالآخر میں نے خدا کو گرو کی تعلیمات میں پالیا۔
سیوی ست گرُ بھائی نام رنر نجنا۔
عقیدت و محبت کے ساتھ میں خدا کی اطاعت میں مشغول ہوں جس نے اپنا پاک نام مجھے عطا کیا ہے۔
تُدھ بھاوے توے رضائی بھرم بھو بھنجنا۔
اے شک اور خوف کو فنا کرنے والے جو تُو چاہتا ہے وہی حکم جاری کرتا ہے۔
جنمت ہی دُکھ لاگے مرڑاں آئی کے۔
انسان کے پیدا ہوتے ہی موت کی بیماری اُس کو آ کے لگ جاتی ہے۔
جنم مرنڑ پرَوانڑ ہری گُنڑ گائی کے۔
خدا کی حمد و ثنا گاتے ہوئے پیدائش اور موت دونوں مقبول ہو جاتے ہیں۔
ہوں ناہی تو ہو ہی تُدھ ہی ساجیا۔
جہاں ’’میں‘‘ نہیں ہے وہاں تو ہی ہے، تُو نے ہی یہ عالم تخلیق کیا ہے۔
آپے تھاپی اُتھاپی سبدی نِوا ئیا۔
تُو خود ہی پیدا کرتا ہے خود ہی مارتا ہے اور بہتوں کو اپنے نام سے نوازتا ہے۔
(گرو گرنتھ صاحب، راگ سوہی، محلا ۱، صفحہ ۷۵۲۔)

دُنیاوی معیاروں سے آزادی

’’جب ہم ایکو ایک کر جانیا،
اگر ہم نے ایک خدا کو حقیقی معنوں میں خدائے واحد جان لیا ہے،
تب لوگے کاہے دُکھ مانیا۔
تو اس میں لوگوں کے لیے دُکھ کی کیا بات ہے۔
ہم اَپتھے اپنی پت کھوئی،
ہم بے عزت ہیں، اپنی عزت ہم گنوا چکے ہیں،

ہمرے کھوج پرومت کوئی ۔ (رہاؤ)
ہماری کھوج میں کوئی کیوں پڑتا ہے ۔ (وقفہ)
ہم مَنڈے، مَندے مَن ماہی،
ہم خراب ہیں، ہمارا دماغ بھی خراب ہے،
ساجھ پات کا ہو سونا ہیں۔
(لیکن) ہم اپنے بھلے بُرے میں کسی کو شریک نہیں کرتے ۔
پَت اَپت تا کی نہیں لاج،
(دُنیاوی) عزت یا بے عزتی کی مجھے کچھ پرواہ نہیں ہے،
تب جانو جب اُگرے گو پاج ۔
اُس وقت سب راز کھل جائے گا جب (خدا کے سامنے) پیش ہوں گے ۔
کہو کبیر پت ہری پروان،
کبیر کہہ دے کہ عزت وہی ہے جو خدا کے نزدیک مقبول ہو،
سَرب تیاگ بھج کیول رام ۔
سب سے دل ہٹا کر خدا کی یاد میں مشغول ہو جا۔
(گرو گرنتھ صاحب، راگ گوری کبیر جی، صفحہ ۳۲۴)۔

پہلا اقتباس ماخود یہ ہمس آف گرو نانک، لینگویج ڈپارٹمنٹ، پنجاب، پٹیالہ، ۱۹۷۲ء، صفحات ۸۲-۸۳۔
دوسرا اقتباس براہِ راست گرو گرنتھ صاحب سے ماخوذ ہے۔

ضمیمہ ۶

یہودیت کی مقدّس کتابوں سے اقتباس

خدائی وعدہ

"پھر خدا نے موسیٰ سے کہا: میں خداوند ہوں ۵ اور میں ابراہام اور اضحاق اور یعقوب کو خدائے قادرِ مطلق کے طور پر دکھائی دیا لیکن اپنے یہوواہ نام سے اُن پر ظاہر نہ ہوا ۵ اور میں نے اُن کے ساتھ اپنا عہد بھی باندھا ہے کہ ملکِ کنعان جو اُن کی مسافرت کا مُلک تھا اور جس میں وہ پردیسی تھے اُن کو دوں گا ۵ اور میں نے بنی اسرائیل کے کراہنے کو بھی سُن کر جن کو مصریوں نے غلامی میں رکھ چھوڑا ہے اپنے اُس عہد کو یاد کیا ہے ۵ سو تو بنی اسرائیل سے کہہ کہ میں خداوند ہوں اور میں تم کو مصریوں کے بوجھوں کے نیچے سے نکال لوں گا اور میں تم کو اُن کی غلامی سے آزاد کروں گا اور میں اپنا ہاتھ بڑھا کر اور اُن کو بڑی بڑی سزائیں دے کر تم کو رہائی دوں گا ۵ اور میں تم کو (اپنا) لوں گا کہ میری قوم بن جاؤ اور میں تمہارا خدا ہوں گا اور تم جان لوگے کہ میں خداوند تمہارا خدا ہوں جو تم کو مصریوں کے بوجھوں کے نیچے سے نکالتا ہوں ۵ اور جس مُلک کو ابرہام اور اضحاق اور یعقوب کو دینے کی قسم میں نے کھائی تھی اُس میں تم کو پہنچا کر اُسے تمہاری میراث کر دوں گا۔ خُداوند میں ہوں ۵"

(دی ہولی بائبل، کتاب خروج، باب ۶، آیات ۸ - ۲)

غضبِ الٰہی

"افرائیم (بنی اسرائیل کی ایک شاخ) کے کلام میں ہیبت تھی وہ اسرائیل کے درمیان سرفراز کیا گیا۔ لیکن بعل (کی پرستش) کے سبب سے گنہگار ہو کر فنا ہو گیا۔ اور اب وہ گناہ پر گناہ کرتے ہیں (؛) اُنھوں نے اپنے لیے چاندی کی ڈھالی ہوئی مورتیں بنائیں اور اپنی فہمید کے مطابق بُت تیار کیے جو سب کے سب کاری گروں کا کام ہیں۔ وہ ان کی بابت کہتے ہیں (اُن سے) جو لوگ قربانی گزرانتے ہیں (کہ) بچھڑوں کو چُومیں۔ اس لیے وہ صبح کے بادل اور شبنم کی مانند جلد جاتے رہیں گے اور (اس عارضی ہونے میں وہ) بھوسی کی مانند (ہوں گے) جس کو بگولا کھلیہان پر سے اُڑا لے جاتا ہے اور اُس دُھوئیں کی مانند جو دُود کش (چمنی) سے نکلتا ہے۔ لیکن میں مُلکِ مصر ہی (کے وقت) سے خداوند تیرا خدا ہوں (،) اور میرے سوا تو کسی معبود کو نہیں جانتا تھا کیونکہ میرے سوا کوئی اور نجات دینے والا نہیں ہے۔ میں نے بیابان میں یعنی خشک زمین میں تیری خبر گیری کی۔ (پھر) وہ اپنی چراگاہوں میں سیر ہوتے اور سیر ہو کر اُن کے دل میں گھمنڈ سمایا اور مجھے بھول گئے۔ اس لیے میں ان کے لیے شیرِ ببر کی مانند ہوا۔ چیتے کی مانند راہ میں اُن کی گھات میں بیٹھوں گا۔ میں اُس ریچھنی کی مانند جس کے بچے چھن گئے ہوں اُن سے دوچار ہوں گا اور اُن کے دل کا پردہ چاک کر کے شیرِ ببر کی طرح اُن کو وہیں نگل جاؤں گا۔ دَشتی درندے اُن کو پھاڑ ڈالیں گے۔ اے اسرائیل یہی تیری ہلاکت ہے کہ تو میرا (،) یعنی اپنے مددگار کا (،) مخالف بنا۔"

(کتاب ہوسیع، باب ۱۳، آیات ۹-۱)

نیک بندے کی دُعا

"اے خدا میرا انصاف کر کیونکہ میں راستی سے چلتا رہا ہوں۔
اور میں نے خداوند پر بے لغزش توکّل کیا ہے۔

اے خداوند مجھے جانچ اور آزما۔
میرے دل و دماغ کو پرکھ۔
کیونکہ تیری شفقت میری آنکھوں کے سامنے ہے
اور میں تیری سچائی کی راہ پر چلتا رہا ہوں۔
میں بیہودہ لوگوں کے ساتھ نہیں بیٹھا۔
میں ریاکاروں کے ساتھ کہیں نہیں جاؤں گا۔
بدکرداروں کی جماعت سے مجھے نفرت ہے۔
میں شریروں کے ساتھ نہیں بیٹھوں گا۔
میں بے گناہی میں اپنے ہاتھ دھوؤں گا۔
اور اے خداوند! میں تیرے مذبح کا طواف کروں گا
تاکہ شکر گزاری کی آواز بلند کروں
اور تیرے سب عجیب کاموں کو بیان کروں۔
اے خداوند! میں تیری سکونت گاہ
اور تیرے جلال کے خیمہ کو عزیز رکھتا ہوں۔
میری جان کو گنہگاروں کے ساتھ
اور میری زندگی کو خونی آدمیوں کے ساتھ نہ مِلا۔

(از زبور، پہلی کتاب، داؤدؑ کا مزمور ۲۶)

تمام اقتباسات ماخوذ بہ دی ہولی بائبل (اردو ترجمہ)، بائبل سوسائٹی ہند، بنگلور، ۱۹۸۰ء، صفحات ۵۸، ۵۵-۸۵۴ اور ۵۴۱۔

ضمیمہ ۷

عیسائیت کی مقدّس تحریروں سے اقتباس

اصلاحِ نفس اور اعتماد باللہ

حضرت عیسیٰؑ نے اپنی مختصر نبوّت کے دوران مختلف موقعوں پر عوام اور اپنے حواریّین کے سامنے اپنی تعلیمات وعظ کی شکل میں پیش کیں۔ ایسے بیانات میں 'پہاڑی کا وعظ' ایک بُنیادی اہمیت کا حامل ہے جس میں حضرت عیسیٰؑ کی اخلاقی تعلیمات بہت انقلابی انداز میں بیان ہوئی ہیں۔ اُسی میں سے ذیل کا اقتباس ہے۔

"عیب جوئی نہ کرو کہ تمھاری بھی عیب جوئی نہ کی جائے۔ کیونکہ جس طرح تُم عیب جوئی کرتے ہو اُسی طرح تمھاری بھی عیب جوئی کی جائے گی اور جس پیمانے سے تُم ناپتے ہو اُسی سے تمھارے واسطے ناپا جائے گا۔ تُو کیوں اپنے بھائی کی آنکھ کے تنکے کو دیکھتا ہے اور اپنی آنکھ کے شہتیر پر غور نہیں کرتا؟ اور جب تیری ہی آنکھ میں شہتیر ہے تو تُو اپنے بھائی سے کیونکر کہہ سکتا ہے کہ لا تیری آنکھ میں سے تنکا نکال دوں؟ اے رِیاکار پہلے اپنی آنکھ میں سے تو شہتیر نکال پھر اپنے بھائی کی آنکھ میں سے تنکے کو اچھّی طرح دیکھ کر نکال سکے گا۔

پاک چیز کتّوں کو نہ دو اور اپنے موتی سُؤروں کے آگے نہ ڈالو۔ ایسا نہ ہو کہ وہ ان کو پاؤں تلے روندیں اور پلٹ کر تم کو پھاڑیں۔

مانگو تو تم کو دیا جائے گا۔ ڈھونڈو تو پاؤ گے۔ دروازہ کھٹکھٹاؤ تو تمھارے واسطے کھولا جائے گا۔ کیونکہ جو کوئی مانگتا ہے اُسے مِلتا ہے اور جو ڈھونڈتا

ہے وہ پاتا ہے اور جو کھٹکھٹاتا ہے اُس کے واسطے کھولا جائے گا۔ تم میں ایسا کون سا آدمی ہے کہ اگر اُس کا بیٹا اُس سے روٹی مانگے تو وہ اُسے پتھر دے؟ یا اگر مچھلی مانگے تو اُسے سانپ دے؟ پس جب کہ تم بُرے ہو کر اپنے بچّوں کو اچھی چیزیں دینا جانتے ہو تو تمھارا باپ جو آسمان پر ہے اپنے مانگنے والوں کو اچھی چیزیں کیوں نہ دے گا؟ پس جو کچھ تم چاہتے ہو کہ لوگ تمھارے ساتھ کریں وہی تم بھی اُن کے ساتھ کرو کیونکہ توریت اور نبیوں کی تعلیم یہی ہے۔"

(متی کی انجیل، باب ۷، آیات ۱۲-۱)

مسیحیت

حضرت عیسیٰؑ کے آسمان پر اُٹھا لیے جانے کے کچھ عرصہ بعد جب اُن کے حواریّین پر 'روح القدس' نازل ہوا اور وہ روحانی قوّت سے بھر گئے تب، عیسائی عقیدہ کے مطابق، اُن پر صحیح معنوں میں حضرت عیسیٰؑ کی حقیقت کا انکشاف ہوا اور انھوں نے اُن کو خداوند اور مسیح کی حیثیت سے پورے یقین کے ساتھ جان لیا۔ اس موقعہ پر حواریّین کے سربراہ پطرس کھڑے ہوئے اور یہودیوں کے سامنے تقریر کرتے ہوئے کہا:

"اے اسرائیلیو! یہ باتیں سنو کہ یسوعؑ ناصری ایک شخص تھا جس کا خدا کی طرف سے ہونا تم پر اُن معجزوں اور عجیب کاموں اور نشانوں سے ثابت ہُوا جو خدا نے اُس کی معرفت تم میں دکھائے۔ چنانچہ تم آپ ہی جانتے ہو۔ جب وہ خدا کے مقرّرہ انتظام اور علمِ سابق کے موافق پکڑوایا گیا تو تم نے بے شرع لوگوں کے ہاتھ سے اُسے مصلوب کروا کر مار ڈالا۔ لیکن خُدا نے موت کے بند کھول کر اُسے جلایا کیونکہ ممکن نہ تھا کہ وہ اُس کے قبضہ میں رہتا۔ کیونکہ داؤدؑ اُس کے حق میں کہتا ہے کہ . . . .

پس (داؤدؑ نے) نبی ہو کر اور یہ جان کر کہ خدا نے مجھ سے قسم کھائی ہے کہ تیری نسل سے ایک شخص کو تیرے تخت پر بٹھاؤں گا۔ اُس نے پیشین گوئی کے طور پر مسیح کے جی اُٹھنے کا ذکر کیا کہ نہ وہ عالمِ ارواح میں چھوڑا گیا نہ اُس کے جسم کے سڑنے کی نوبت پہنچی۔ اسی یسوعؑ کو خدا نے جلایا جس کے ہم سب گواہ ہیں۔ پس خُدا کے دہنے ہاتھ سے سربلند ہو کر اور باپ سے وہ روح القدس

حاصل کر کے جس کا وعدہ کیا گیا تھا اُس نے یہ نازل کیا جو تم دیکھتے اور سُنتے ہو۔... پس اسرائیل کا سارا گھرانا یقین جان لے کہ خدا نے اُسی یسوع کو جسے تم نے مصلوب کیا خداوند بھی کیا اور مسیح بھی ۔"

(رسُولوں کے اعمال، باب ۲، آیات ۲۵-۲۲،۳۳-۳۰، ۳۶)

کفّارہ اور نجات

پولس جو حواریّین کے اصحاب میں سے تھا مگر اپنے مرتبہ کے باعث اُنھیں میں سے شمار ہوتا ہے اپنے علم و فضل اور روحانی مقام کی بنا پر عیسائی عقیدہ کا اوّلین مُرتّب ٹھہرا۔ اپنے خطوط میں جو اُس نے اپنے ہاتھ پر ایمان لانے والے عیسائیوں کو لکھے ہیں اُس نے عقائد کے بہت سے مسائل پر روشنی ڈالی ہے مثلاً:

"کیونکہ جب ہم کمزور ہی تھے تو عین وقت پر مسیح بے دینوں کی خاطر مُوا۔ کسی راستباز کی خاطر بھی مشکل سے کوئی اپنی جان دے گا مگر شاید کسی نیک آدمی کے لیے کوئی اپنی جان تک دے دینے کی جُرأت کرے ۔ لیکن خدا اپنی محبّت کی خوبی ہم پر یوں ظاہر کرتا ہے کہ جب ہم گنہگار ہی تھے تو مسیح ہماری خاطر مُوا ۔ پس جب ہم اُس کے خون کے باعث اب راستباز ٹھہرے تو اُس کے وسیلہ سے غضبِ الٰہی سے ضرور ہی بچیں گے ۔ کیونکہ جب باوجود دشمن ہونے کے خدا سے اُس کے بیٹے کی موت کے وسیلہ سے ہمارا میل ہو گیا تو میل ہونے کے بعد تو ہم اُس کی زندگی کے سبب سے ضرور ہی بچیں گے ۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ اپنے خداوند یسوع مسیح کے طفیل سے جس کے وسیلہ سے اب ہمارا خدا کے ساتھ میل ہو گیا ہے، خدا پر فخر بھی کرتے ہیں ۔"

(رومیوں کے نام پولس رسول کا خط، باب ۵، آیات ۱۱-۶)

تمام اقتباسات ماخوذ بہ دی ہولی بائبل (اردو ترجمہ)، بائبل سوسائٹی ہند، بنگلور، ۱۹۸۰ء، صفحات ۱۰، ۱۰۹، ۱۴۴۔

ضمیمہ ۸

اسلام کی مقدس کتاب سے اقتباس

کائنات میں خدا تعالیٰ کی نشانیاں

اسلام کی مقدس کتاب قرآن پاک مسلمانوں کے نزدیک خدا تعالیٰ کا کلام ہے جو حضورِ پاک حضرت محمدؐ پر تھوڑا تھوڑا کر کے تئیس ۲۳ سال کے عرصہ میں بذریعہ وحی نازل ہوا۔ اس میں مختلف موضوعات بیان ہوئے ہیں لیکن براہِ راست اور بالواسطہ خدا کی ذات وصفات کا بیان اس کا غالب ترین اور اہم ترین موضوع ہے۔ چونکہ قرآن پاک یہ سمجھتا ہے کہ خدا کی ذات وصفات کا احساس انسان کے دل میں ازلی طور پر موجود ہے اس لیے وہ کائنات اور خود انسان کے اندر خدا کی نشانیوں کا ذکر کر کے اُس احساس کو جگانے کی کوشش کرتا ہے۔ ایسی آیتیں قرآن پاک میں متفرق طور پر بکثرت موجود ہیں۔ ذیل کا اقتباس ایسی چند مسلسل آیتوں پر مشتمل ہے۔

" اِنَّ اللّٰہَ فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوٰی ط یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ

بے شک خدا ہی دانہ اور گٹھلی کو پھوڑ کر نکالنے والا ہے، وہی ہے جو مُردہ

مُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ ط ذٰلِکُمُ اللّٰہُ فَاَنّٰی تُؤْفَکُوْنَ ۝ فَالِقُ

سے زندہ اور زندہ سے مُردہ کو نکالتا (پیدا کرتا) ہے۔ یہ اللہ ہی ہے پھر تم کدھر

الْاِصْبَاحِ ج وَجَعَلَ الَّیْلَ سَکَنًا وَّ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا ط

بہکے جاتے ہو۔ وہی صبح کی روشنی کو برآمد کرنے والا ہے، اُسی نے رات آرام

ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ ۝ وَ ھُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ النُّجُوْمَ

کے لیے اور سورج اور چاند کو ایک حساب سے بنایا ہے۔ یہ اُسی واقف کار
لِتَهْتَدُوْا بِهَا فِيْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ط قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ
قوت والے کا حساب ہے۔ اُسی نے تمھیں راستہ دیکھنے کے لیے ستارے بنا دیئے
لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ ○ وَهُوَ الَّذِيْ اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّا
جنگل اور سمندر کی تاریکی ہیں۔ یہ باتیں ہم نے کھول کھول کر اُن لوگوں کے لیے
حِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ ط قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ
بیان کر دی ہیں جو جاننے والے ہیں۔ اور وہی ہے جس نے تم کو ایک جان
يَّفْقَهُوْنَ ○ وَهُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ج فَاَخْرَجْنَا
(حضرت آدمؑ) سے پیدا کیا ہے پھر ایک تمھارے ٹھہرنے اور ایک سپرد کیے جانے
بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا
کی جگہ ہے۔ ہم نے اپنی نشانیاں غور کرنے والوں کے لیے کھول کر بتا دی ہیں۔
مُّتَرَاكِبًا ج وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّجَنّٰتٍ
اور وہی ہے جو آسمان سے پانی برساتا ہے، پھر اُس سے ہر اُگنے والی چیز پیدا کی
مِّنْ اَعْنَابٍ وَّالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ط
تو اُسی سے سرسبز کھیتی پیدا ہوئی جس میں تلے اُوپر دانے نکلتے ہیں اور کھجور کے
اُنْظُرُوْا اِلٰى ثَمَرِهٖ اِذَا اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ ط اِنَّ فِيْ ذٰلِكُمْ
جھکے ہوئے خوشے اور باغ انگور اور زیتون اور انار کے، جن میں کچھ آپس میں
لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ○"
ملتے جلتے ہیں کچھ الگ الگ ہیں۔ اِن درختوں کے پھل لانے اور پھلوں کے پکنے کو
دیکھو۔ اِن چیزوں میں نشانیاں ہیں اُن لوگوں کے لیے جو ایمان رکھتے ہیں۔
(سورۃ الانعام رکوع ۱۲، آیات ۹۹-۹۵)

اچھے اخلاق

قرآن پاک کا ایک مقصد انسان کو اچھے اخلاق کی تعلیم دے کر اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو انسانیت کے بلند معیار پر پہنچانا بھی تھا۔ چنانچہ جگہ جگہ انسانی کمزوریوں

کا تذکرہ کرتے ہوئے مسلمانوں کو اخلاقِ حسنہ کی تعلیم دی گئی ہے۔ مثلاً:

"يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰۤى اَنْ
اے ایمان والو تم میں سے کوئی کسی کا مذاق نہ اُڑائے شاید کہ وہ (جس کا مذاق
يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّنْ نِّسَآءٍ عَسٰۤى اَنْ
اُڑایا جا رہا ہے) اُن سے بہتر ہوں اور نہ عورتیں آپس میں ایسا کریں شاید کہ اُن
يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۚ وَلَا تَلْمِزُوْۤا اَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا
میں بھی (جس کا مذاق اُڑایا جا رہا ہے) وہی بہتر ہوں۔ اور ایک دوسرے کو عیب نہ
بِالْاَلْقَابِ ؕ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ ۚ وَ
لگاؤ اور نہ چڑھاؤ نام رکھ رکھ کے۔ ایمان کے بعد بھی گنہگاری کے نام کتنے بُرے
مَنْ لَّمْ يَتُبْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ۝ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ
ہیں۔ اور (اب بھی) جو توبہ نہ کریں تو وہی ظالم ہیں۔ اے ایمان والو بدگمانی سے بہت
اٰمَنُوا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ ۫ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ
بچو، بے شک بعض بدگمانیاں (سخت) گناہ میں داخل ہیں۔ اور کسی کی کھوج میں
اِثْمٌ وَّلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا ؕ
نہ رہو اور آپس میں ایک دوسرے کی غیبت نہ کرو۔ بھلا تم میں سے کوئی
اَيُحِبُّ اَحَدُكُمْ اَنْ يَّاْكُلَ لَحْمَ اَخِيْهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ ؕ
اپنے بھائی کا گوشت کھانا پسند کرے گا (؟)، تو اُس سے تمہیں کتنی
وَاتَّقُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ رَّحِيْمٌ ۝ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ
گھن آتی ہے (جبکہ غیبت بھی ایسی ہی ہے)۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ معاف
اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ
کرنے والا ہے مہربان۔ اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے
لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ؕ اِنَّ
(سب ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہیں) اور تم کو الگ الگ قوموں اور قبائل میں (صرف
اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ ۝"

پہچان کے لیے بانٹ دیا ہے۔ بے شک تم میں زیادہ محترم وہی ہے جو زیادہ خدا سے ڈرنے والا ہے۔ بے شک خدا ہر چیز سے باخبر جاننے والا ہے۔

(سورۃ الحجرات، رکوع ۲، آیات ۱۳-۱۱)

یومِ حساب

قرآن پاک کے بنیادی تصورات میں سے قیامت اور آخرت کا تصور بھی ہے۔ یہ تصور اسلام کی پیش کردہ اخلاقی زندگی کے لیے مضبوط بنیاد بھی فراہم کرتا ہے اور اس آب و گِل کے قیدخانے سے باہر انسان کے لیے ہمیشہ ہمیشہ کی ایک زندگی کا دروازہ بھی کھول دیتا ہے۔ اگرچہ پورے قرآن میں بکثرت آخرت اور اُس سے پہلے قیامت کا تذکرہ موجود ہے مگر ابتدائی مکی سورتوں میں خصوصیت سے بہت زور دے کر اِن تصورات کو بیان کیا گیا ہے۔ جو کہ زیادہ تر قرآن پاک کے آخری حصّہ میں موجود ہیں۔ ذیل کا اقتباس ایسی ہی ایک سورت کا ہے:

"اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ ۝ وَاِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ۝

جب آسمان پھٹ جائے گا، اور جب تارے جھڑ پڑیں گے، اور جب

وَاِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝ وَاِذَا الْقُبُوْرُ بُعْثِرَتْ ۝

سمندر اُبل پڑیں گے، اور جب قبریں زیر و زبر کر دی جائیں گی، اُس وقت م

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَاَخَّرَتْ ۝ يٰۤاَيُّهَا الْاِنْسَا

ہر ایک جان لے گا جو کچھ اُس نے آگے بھیجا (اعمال) ہیں سے یا پیچھے چھوڑا۔ اے انسان

مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ ۝ الَّذِيْ خَلَقَكَ فَسَوّٰكَ فَعَدَ

کس چیز نے تجھے اپنے مہربان مالک سے غافل کیا ہے، جس نے تجھ کو پیدا کیا پھر

لَكَ ۝ فِيْۤ اَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝ كَلَّا بَلْ

ٹھیک کیا اور سنوارا پھر جس صورت میں چاہا ڈھال دیا۔ تو بات یہ ہے اور کچھ نہیں

تُكَذِّبُوْنَ بِالدِّيْنِ ۝ وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ ۝ كِرَا

کہ تم بدلہ کے دن (قیامت) پر یقین نہیں رکھتے، (حالانکہ) تم پر نگہبان مقرر ہیں معزز

مًا كَاتِبِيْنَ ۝ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ ۝ اِنَّ الْاَبْرَا

لکھنے والے جو تمہارا سب عمل جانتے ہیں۔ بے شک اُس بدلہ کے دن نیک لوگ
لَفِيْ نَعِيْمٍ ۙ وَّ اِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ ۙ يَّصْلَوْنَهَا يَوْمَ
بہشت کو پہنچیں گے اور گنہگار دوزخ میں ڈالے جائیں گے جہاں وہ ہمیشہ
الدِّيْنِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِيْنَ ۝ وَمَآ اَدْرٰكَ مَا
ہمیشہ رہیں گے۔ اور تم کیا خیال کرتے ہو وہ بدلہ کا دن کیا ہے؟
يَوْمُ الدِّيْنِ ۙ ثُمَّ مَآ اَدْرٰكَ مَا يَوْمُ الدِّيْنِ ۝ يَوْمَ
پھر تمہارا کیا گمان ہے وہ بدلہ کا دن کیا ہے؟ وہ دن وہ ہوگا
لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا ۭ وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلّٰهِ ۝
جب کوئی کسی کے کام نہیں آسکے گا۔ اور سارا اختیار اُس دن اللہ ہی کا ہوگا۔

(سورۃ الانفطار)

قرآن پاک کا ترجمہ اِس کتاب کے مصنف کے قلم سے ہے۔

[illegible]

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ کی نئی اور اہم مطبوعات

مجیب صاحب۔ احوال و افکار — مرتبہ: ضیاء الحسن فاروقی، مشیر الحق، شہاب الدین انصاری، عبد اللطیف اعظمی ۹۰/=

حیاتِ عابد	(سوانح)		مرتبہ: ڈاکٹر صغرا مہدی	۴۵/=
اقبالیات کی تلاش	(ادب)		عبد القوی دسنوی	۳۵/=
نقدِ بجنوری	(ادب)		ڈاکٹر حدیقہ بیگم	۲۵/=
بالکلیات	(طنز و مزاح)		یوسف ناظم	۱۸/=
تلامذۂ غالب	(غالبیات)		مالک رام	۷۵/=
انٹی گونی	(ڈراما)	سوفوکلیز	مترجم: تیصر زیدی	۹/=
اسلام دورِ حاضر میں	(منتخب مضامین)	ولفرڈ کینٹول اسمتھ	مرتبہ: پروفیسر مشیر الحق	۳۶/=
اسلامیات	(تحقیق)		مالک رام	۲۷/=
لفظوں کا آسمان	(شعری مجموعہ)	سیتا کانت مہاپاتر	مترجم: کرامت علی کرامت	۲۰/=
سلسلۂ روز و شب	(خود نوشت)		صالحہ عابد حسین	۶۵/=
دوہے	(شعری مجموعہ)		جمیل الدین عالی	۱۲/=
وجد شاعر اور شخص	(ادب)		مرتبہ: یوسف ناظم	۲۵/=
عمرو بن العاص	(سوانح)		مولانا اسلم جیراجپوری	۶/=
آسان اردو	(تعلیم)		شکیل اختر فاروقی	۶/=
غبارِ کارواں	(سوانح)	بیگم انیس قدوائی	مرتبہ: پروفیسر انور صدیقی	۲۷/=
شعر چیزے دیگر است	(ادب)		عمیق حنفی	۲۷/=
خطباتِ عیدین	(خطبات)		محمد تقی امینی	۲۱/=
بچوں کا آرٹ	(آرٹ)		عبید الحق	۲۷/=
ادبی سماجیات	(ادب)		ڈاکٹر محمد حسن	۲۱/=
الفاظ کا مزاج	(ادب)		غلام ربانی (مرحوم)	۲۱/=
کلیاتِ عرش ملسیانی	(کلیات)		مرتبہ: مالک رام	۷۵/=
کہانی کے پانچ رنگ	(ادب)		شمیم حنفی	۲۴/=
تعلیم، نظریہ اور عمل	(تعلیم)		ڈاکٹر محمد اکرام خاں	۳۶/=
علامتوں کا زوال	(ادب)		انتظار حسین	۳۶/=
شعورِ ادب	(انتخاب نثر و نظم)		مرتبہ: ادارہ	۱۸/=
برکت ایک چھینک کی	(مزاحیہ مضامین)		وجاہت علی سندیلوی	۱۵/=
عالم پناہ	(ناول)		رفیعہ منظور الامین	۴۰/=
اداس موڑ	(ڈرامے)		ابراہیم یوسف	۱۲/=
نیلی ساری	(افسانے)		خواجہ احمد عباس	۱۲/=
مکتی بودھ	(افسانے)		راجندر سنگھ بیدی	۲۵/۵۰
حضرت جنید بغدادیؒ	(تصوف)		ضیاء الحسن فاروقی	۳۵/=
تقریر و تعبیر	(تقاریر)		محمد ہدایت اللہ	۱۵/=
فراقؔ، شاعر و شخص	(ادب)		مرتبہ: شمیم حنفی	۳۵/=
معاصر ادب کے پیش رو	(تنقید)		ڈاکٹر محمد حسن	۳۰/=
ذکرِ خیر	(خاکے)		یوسف ناظم	۱۸/=

لبرٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲ میں طبع ہوئی